MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80135-4

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

WEISHAUPT, OTTO

TITLE:

SOKRATES IM VERHALTNIS ZUR SOPHISTIK

PLACE:

BOEHMISCH-LEIPA

DATE:

1870

Master Negative #

91-80135-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

183Sol
DZ8
v.1

Weishaupt, Otto.
Sokrates im verhältnis zur sophistik... Böhmisch-Leipa, 1870.
42 p. 22cm.

Programm des K.K.Obergymnasiums zu Böhm.-Leipa.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/3/91 INITIALS NT
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

~~DZ6~~ no. 4

Programm

des k. k.

Ober-Gymnasiums

zu

Böhm.-Leipa

am

Schlusse des Schuljahres 1870.

Inhalt:

Sokrates im Verhältnis zur Sophistik, von Dr. Otto Weishaupt.
Schulnachrichten, vom Direktor Kajetan Pollelt.

Böhmisch-Leipa.
Josef Hamann'sche Buchdruckerei.
1870.

Sokrates im Verhältnis zur Sophistik [1]).

I. Die Sophistik.

Wenn wir mit einem Blicke auf die Bedeutung dieses Wortes beginnen, so hält es Platon selbst für schwer [2]), das Wesen der Sophistik genau zu geben. Im Protagoras [3]) wird der Name Sophist von jedem gebraucht, der irgend eine Wissenschaft oder Kunst betreibt, ebenso wie im Theätet [4]) der Name Philosophie jede Wissenschaft bedeutet. In speciellerem Sinne ist das Wort ungefähr identisch mit Weisheitslehrer [5]). Der Name war anfangs, wie sich schon aus dem Angeführten ergiebt, ganz ehrenvoll; Protagoras legte sich denselben mit einem gewissen Stolze bei [6]). Durch Sokrates und Platon aber kam er, wie die Männer, die ihn führten, in Miscredit, und von nun an bezeichnet dieses Wort einen Mann, der, obzwar ohne gründliches Wissen, doch alles zu wissen [7]) und alles lehren zu können vermeint und solches auch öffentlich, von Stadt zu Stadt wandernd, gegen Bezahlung ankündigt [8]) — Züge, die uns im Folgenden einzeln wieder aufstoßen werden.

---

[1]) Ich gedenke in dieser Skizze die Hauptpuncte aus der Sophistik und Sokratik in Kürze zusammen zu stellen, die der Lehrer des Griechischen dem Schüler des Obergymnasiums behufs des Verständnisses der xenophontischen Memorabilien und noch mehr der kleineren platonischen Dialoge gelegentlich klar machen muß. -- Die literarischen Hilfsmittel, die mir außer den griechischen Quellen bei meiner Arbeit zur Hand waren, werde ich pflichtgemäß wenigstens einmal mit ihrem Titel namhaft machen. — Nebstbei sei im vorhinein erwähnt, daß ich aus Rücksicht auf die Buchdruckerei griechische Wörter mit lateinischen Typen schreiben und infolge dessen Citate aus dem Urtexte gänzlich vermeiden mußte.

[2]) Soph. 218 CD, 226 A, 231 B, 236 CD. Über Platons und Aristoteles' Begriff der Sophistik s. Zeller (Philos. der Gr. I. Theil 3. Auflage) S. 885. Über die geschichtliche Entwicklung der verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes s. Platons Protagoras von Kroschel (Leipzig 1865) S. 1—6.

[3]) 316 DE; vgl. Hdt. I. 29; IV. 95.

[4]) 143 D; vgl. 172 C; Menex. 234 A; Cic. de or. III. 16, 60.

[5]) Vgl. Xen. Mem. I. 1, 11.

[6]) Prot. 317 B, 349 A.

[7]) Soph. 223 C; Xen. Mem. I. 4, 1. Mit einer unverkennbaren Ironie legt ihnen ob dieser eitlen Anmaßung Platon da und dort den Namen „weise" „allweise" „göttlich" bei; so Prot. 315 E, 335 C; Theæt. 152 A; Symp. 177 B; Soph. 215 C; Euthyd. 271 C; Lys. 216 A.

[8]) Prot. 316 C; Apol. 19 E; Men. 91 B; Soph. 223 Aff; Xen. Mem. I. 6, 13.

Gehen wir nach diesen kurzen Präliminarien an die Sache selbst.

Der Standpunct, den die Sophistik älteren Philosophenschulen gegenüber einnimmt, ist der der Subjectivität, doch — was sehr zu beklagen ist — einer rein sensualistischen Subjectivität. Es war allerdings ein ganz naturgemäßer Gang und Fortschritt, wenn das Subject sich endlich seiner Herrschaft über das Object bewußt ward; wenn nach so vielen kosmologischen Speculationen, die untereinander die grellsten Widersprüche zu Tage gefördert hatten, das vernünftige Subject selbst, wenn statt der Natur der Geist zum Vorwurfe wissenschaftlichen Nachdenkens gemacht wurde. Geschah aber solches, wie die Sophisten es thaten, mit Zugrundelegung getrennter Individualitäten statt abstracter Allgemeinheit, blos subjectiven Anschauens statt allgemeiner Normen, des empirischen Menschen statt des vernünftigen: so mußte man auf diesem Wege des Particularismus in eine beklagenswerthe Irre gerathen.

Dieser Fehlgriff, mit dessen Bekämpfung und Widerlegung Platon so harte Mühe hat, ist zunächst ein theoretischer. Alles ist das, wofür es jeder und jedesmal hält; alles ist so beschaffen, wie es jedem erscheint, und ändert diese Beschaffenheit mit dem verschiedenen subjectiven Verhalten der einzelnen Menschen oder der jeweilig verschiedenen Verfassung desselben Menschen — über die Erscheinung hinaus zum Wesen selbst kann niemand gelangen. Daher der berühmte oder vielmehr berüchtigte Satz des Protagoras: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind“ [1]). Da die Dinge mir offenbar so oder anders erscheinen, je nachdem sie meine Sinne so oder anders afficieren, führt der platonische Sokrates den Satz des Protagoras auf die Form zurück, daß der Mensch in all' seinem Sein durch die sinnliche Wahrnehmung bestimmt wird, so daß Erscheinung und Wahrnehmung (phantasia und aisthesis) dasselbe sind. Sokrates geht [2]) noch weiter: Protagoras habe in seinen esoterischen Lehren Heraklit's Anschauung vom ewigen Werden im Gegensatze zum ewigen und absoluten Sein der Eleaten zum Ausgangspuncte seiner Erkenntnislehre genommen. Darnach ist alles [3]) in einer ewigen Bewegung begriffen. Diese Bewegung, an der sowohl die wahrnehmbaren Dinge, als auch die wahrnehmenden Sinne Theil nehmen, ist eine doppelte: Die eine besteht in einem Wirken, die andere in einem Leiden. Wenn nun zwei sympathisierende Bewegungen, eine leidende und eine thätige, sich begegnen z. B. die vom Auge ausgehende Sehkraft und die Weiße eines die Farbe mithervorbringenden Gegenstandes, da wird das Auge zum sehenden Auge (zum wahrnehmenden Sinne) und das die Farbe mit Erzeugende zum weißen Gegenstande, so daß die Wahrnehmung und das Wahrgenommene zusammenfallen, Subject und Object momentan Eins sind, mit einander verschmelzen. Es giebt also kein Sein, sondern ein ewiges Werden; kein Ding besitzt an sich eine

[1]) Theæt. 152 A, 160 D, 161 E, 166 D, 178 B; Krat. 385 E, 386 A; Arist. Met. 1053 A, 35. 2.

[2]) Theæt. 152 D, vgl. Diog. Laërt. IX. 8.

[3]) Und zwar nicht bloß das in die Sinne Fallende, sondern nach Theæt. 156 B und 157 D auch abstracte Begriffe.

bestimmte Qualität, sondern gewinnt eine solche erst durch die Bewegung und zwar im Augenblicke des Sichbegegnens zweier sich vertragenden Bewegungen und auch nur für die momentane Dauer dieser Begegnung. Weder das Thätige noch das Leidende besteht für sich, keines von beiden kann ohne das andere sein; und was jetzt ein Thätiges ist, wird, sobald es einem anderen begegnet, sogleich zu einem Leidenden und erzeugt ein anderes Product [1]). Die Entscheidung über die Beschaffenheit der Dinge hängt also rein von der perceptio sensuum ab, und da Dinge wie Sinne infolge der ununterbrochenen Bewegung einem fortwährenden Wechsel unterstellt sind, kann man über die Natur der Dinge nichts allgemein sicheres aussagen; es giebt keine allgemeine Wahrheit, die Erkenntnis ist eine in jedem Moment sich ändernde. Da aber jede Wahrnehmung meiner Natur entspricht — auch für den Fall des Traumes oder Wahnsinns — und da sie stets meine Wahrnehmung ist, nicht die eines anderen, ist sie für mich auch wahr: darum fälle ich auch mit Recht das Urtheil, daß das, was für mich ist, überhaupt ist, was für mich nicht ist, überhaupt nicht ist [2]). Es giebt für mich gar keinen Irrthum [3]); alles ist wahr, wenn es nur irgend einem wahrnehmenden Subjecte als solches erscheint, und was niemand als wahr erscheint, ist auch nicht. Auch jede Belehrung und Unterweisung fällt hinweg [4]), weil alle gleichweise sind und folglich niemand einen andern weiser machen kann. Wenn aber nichtsdestoweniger Protagoras einen philosophischen Unterricht nicht bloß für möglich sondern sogar für nöthig hält, so kann dieser folgerichtig nur in der Ausbildung des Körpers und vor allem in der Uibung und Vervollkommnung der Sinne bestehn [5]).

Von demselben Resultate mit dieser auf Heraklit zurückgehenden protagoreischen Erkenntnistheorie ist die in der Lehre des Eleaten Zenon fußende Skepsis des Gorgias [6]), der in seinem Werke „vom Nichtseienden oder von der Natur“ die drei Sätze aufstellte und zu begründen suchte: a) es ist nichts; b) wenn etwas ist, so ist es doch nicht erkennbar; c) wenn es auch seiend und erkennbar ist, so ist es doch durch die Rede nicht mittheilbar.

Nach der im platonischen Theätet erhaltenen Erkenntnislehre des Abderiten Protagoras, welche die speculative Grundlage aller Sophistik bildet, existiert also keine immer und für alle giltige Wahrheit und kein darauf gegründetes Wissen, keine episteme sondern bloß doxa d. i. sinnliche Wahrnehmung und darauf beruhende Vorstellung und Meinung. Diese ist subjectiv, unbeständig, veränderlich; jene hingegen über allen Wechsel hinaus, unverrückbar, frei von allem Schwanken. Nebst diesem

[1]) Theæt. 155 E — 157 C.

[2]) Theæt. 157 E — 160 E.

[3]) Euthyd. 286 C.

[4]) Theæt. 161 D; Men. 80 D; Euthyd. 287 A.

[5]) Theæt. 166 168.

[6]) Sext. Emp adv. math. VII. 65—87. Wecklein (Die Sophisten und die Sophistik, Würzburg 1866) ist S. 58 f. bezüglich dieser Parallelstellung des Protagoras und Gorgias anderer Meinung. Vgl. dagegen Zeller a. a. O. 1. Theil S. 900 ff.

formalen Unterschiede besteht zwischen beiden auch ein materieller: die sinnliche Wahrnehmung und Meinung hat ein Mittelding zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Wahr und Falsch, die Welt des Werdens, das accidentielle Sein zum Gegenstande [1]); das ächte Wissen bewegt sich im ewig wahren, unveränderlichen und untheilbaren, im substantiellen Sein, der Idee (nach Platon). Schließlich ist auch das Mittel ein anderes, durch das sie beide zu Stande kommen: der Vorstellung liegt Uiberredung, dem Wissen Belehrung zu Grunde [2]). So weit die Idee von der Erscheinung getrennt ist [3]), so weit auch Wissenschaft von sinnlicher Wahrnehmung. — So niedrig steht also das erkenntnistheoretische Princip der Sophistik! Wir wollen dessen Unhaltbarkeit an der Hand des Theätet in möglichster Kürze nachweisen.

Nachdem Sokrates gegen den Fundamentalsatz des Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, vorab [4]) einige leise Bedenken geäußert [5]), wird dieser Satz als in sich selbst zerfallend mit vollster Klarheit dargethan. Wenn jedermanns Meinung richtig ist, so ist es auch die, welche Protagoras' Meinung für unrichtig hält. Das ist aber die Meinung der meisten Menschen, weil sie sehen, daß man im Leben nur zu oft z. B. in Krankheiten, die Hilfe anderer, die einsichtiger sind, braucht, besonders wenn es sich darum handelt, auch das Nützliche und dieses nicht bloß für den Augenblick sondern auch für die Zukunft zu bestimmen. Nicht der Mensch an sich, nein! sein Wissen ist das Maß der Dinge [6]).

Die heraklitische Sentenz sodann vom ewigen Fluße der Dinge, das eigentliche Substrat des protagoreischen Systems, macht, consequent durchgeführt, bei der unausgesetzten Bewegung der Dinge und der Sinne jede Sinneswahrnehmung und, wenn in ihr das Wissen liegen soll, auch dieses zur reinen Utopie; es giebt bei dem ewigen Fluße und Werden nicht nur keine objective sondern nicht einmal eine subjective Bürgschaft für die Richtigkeit der Wahrnehmungen [7]).

Und was den Satz, daß die sinnliche Wahrnehmung das Wissen sei, im besonderen betrifft, so entbehrt auch dieser alles vernünftigen Grundes. Abgesehen schon davon, daß alle sinnlichen Wahrnehmungen auf eine vorstellende Einheit — gleichviel ob Seele oder sonst wie genannt — zu beziehen sind, mit der wir durch die Sinne empfinden, giebt es vieles andere, zu dessen Wahrnehmung die Sinne nicht ausreichen, denn letztere haben jeder seine besondere Gattung der Empfindung, das Auge Farben, das Ohr Töne u. s. w. Hieher gehört zunächst das objective Sein (usia),

[1]) Theæt. 190 A ff; Symp. 202 A; Phil. 37 A ff; Soph. 263 A ff; Repl. V. 477 A ff.

[2]) Theæt. 201 AC; Gorg. 454 E ff; Tim. 51 E.

[3]) Die Kluft, die zwischen beiden sich aufthut, hatten die Eleaten und Megariker wohl ins Unendliche erweitert; aber die Brücke zu bauen, die beide Extremen verband, das verstand nur Platon.

[4]) Theæt. 160 E -168 C.

[5]) Deren pikantestes das ist, daß auch der Frosch das Maß aller Dinge sein könnte, weil er ebenso gut wie der Mensch Sinnesempfindungen hat.

[6]) Theæt. 169 A -179 B.

[7]) Theæt. 181 B—183 D; vgl. Krat. 439 Cff; Soph. 249 B.

sodann alles, was nicht aus der Betrachtung Eines Dinges, sondern aus der Vergleichung mehrerer sich ergiebt: Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Verschiedenheit, kurz die Eigenschaften und deren Verhältnis zu einander oder das subjectiv erfaßte Sein (Wahrheit, aletheia). Will man jemand in irgend einer Sache Wissen zuschreiben, so muß er zunächst deren wahre Beschaffenheit begriffen haben, soll er aber diese verstehn, so muß er das Sein derselben schon erfaßt haben [1]). Nun ist aber schon letzteres ohne Unterweisung nicht möglich, daher noch weniger die aletheia und weiter die episteme, da die bloße aisthesis über alles dieses nichts auszusagen weiß. Es ist also auch sinnliche Wahrnehmung nicht Wissen [2]).

Es fehlt somit der Sophistik an einer sicheren theoretischen Basis: sie erkennt keine objective Wahrheit und dem entsprechend kein festes Wissen an; auch das Entgegengesetzteste kann wahr sein, wenn man nur dieses sich und anderen einzureden vermag. Zu diesem Ende bildeten die Sophisten, geschichtlich an die Eleaten Zenon und Melissus anknüpfend, die Redekunst im Gegensatze zur Dialektik als Eristik und Antilogik aus [3]), als die Fertigkeit, nach entgegengesetzten Seiten hin zu sprechen, durch geschickte Wendungen alles, ob wahr oder falsch, zu widerlegen [4]). Alle Mittel der Täuschung und des Scheines werden maßlos geplündert: Witze, Spitzfindigkeiten, Spiegelfechtereien, Invectiven, ja selbst Schmähungen lösen sich in buntester Weise ab; jede Zweideutigkeit und jeder Trugschluß, jede Verdrehung und jede Lüge ist eine gesuchte Waare; kurz alles ist ihnen gut genug, was ihrer Rechthaberei förderlich erscheint [5]). Der platonische Euthydem ist für alle diese Kunststückchen sophistischer Klopffechterei eine ausgiebige Fundgrube.

Ob dieser Art zu disputieren werden sie mitunter [6]) Kämpfer (agonistai) genannt, oder wegen ihrer Gewohnheit, nicht die Wahrheit sondern bloß den Schein derselben, nicht Gewißheit sondern nur Wahrscheinlichkeit zu suchen, mit den nur Schein- und Vorgefechte liefernden Peltasten [7]) verglichen. Mit allem Rechte wird deshalb ihre Kunst als Scheinweisheit definiert [8]).

[1]) Diese drei Begriffe: Wissen, Wahrheit, Sein, erscheinen bei Platon oft in der engsten Verbindung; vgl. Gorg. 472 B; Theæt. 179 C; Krat. 485 B; Repl. V. 477 B, VI. 501 D, IX. 585 C.

[2]) Theæt. 184 B—186 E. Bearbeitungen der Lehren des Protagoras macht Wohlrab in seinen Prolegomenen zu Platons Theätet (Leipzig b. Teubner 1869) S. 24 in ziemlicher Menge namhaft, ebenso Zeller a. a. O. 1. Theil S. 862.

[3]) Theæt. 154 D, 164 C; Men. 75 C; Soph. 225 B, 232 B; Repl. V. 454 A.

[4]) In diesem Sinne heißt es Phædr. 267 A von Gorgias und Tisias, sie bringen es durch die Stärke ihrer Rede dahin, daß kleines groß, großes klein; neues alt, altes neu erscheine. Seneca läßt es ep. 88. 43 Protagoras für möglich halten, daß man selbst über den Satz, ob man für und gegen jede Sache sprechen könne, Entgegengesetztes aussagen könne.

[5]) Vgl. Zeller a. a. O. 1. Theil S. 910 ff.

[6]) Z. B. Theæt. 167 E.

[7]) Theæt. 165 D; vgl. Theæt. 162 E; Phædr. 267 A, 272 DE; Phæd. 92 C; Euthyd. 305 D.

[8]) Soph. 236 C; Arist. Met. 1004 B, 17.

Das wäre denn in Kürze die theoretische Seite der Sophistik, armselig genug, um etwaige Begeisterung für selbe abzukühlen.

Indessen wäre der nihilistische Sensualismus, welcher der eben ausgeführten Theorie das Leben gegeben, noch immer, wenigstens für das öffentliche Leben, minder auffällig, wenn er nicht das theoretische Feld überschritten hätte. Aber eben darin, daß er Folgerichtigkeit genug besaß, auch das praktische Leben nach sich zu gestalten und zu bestimmen, zeigt sich seine ganze Verderblichkeit in erschreckender Weise. Der platonische Theätet und Gorgias geben uns hierüber ein klares Gesammtbild, indem jener (in seinem ersten Theile, wie bereits gezeigt) den theoretischen Sensualismus, dieser den praktischen im Gebiete der Ethik und Politik nach allen Seiten hin beleuchten. Beide Dialoge sind nach Brandis' richtiger Bemerkung dazu bestimmt, das Beharrliche und Wesenhafte im Gegensatze gegen das Werdende und Veränderliche, dieser im Gebiete des Handelns, jener in dem des Erkennens, nachzuweisen. Nimmt man dazu noch den Protagoras, so ersieht man auch die unreifen Früchte, welche die Sophisten auf dem Felde der Tugendlehre gezogen haben.

Giebt es keine immer und überall giltige Wahrheit, so auch keine bindende Norm in der Beurtheilung menschlicher Handlungen. Wo Zufall und Willkür den theoretischen Satz herstellen, wo alles Erkennen auf der Empfindung d. h. auf der Sinnlichkeit beruht: da fällt auch von selbst jede innere Nöthigung zum richtigen Handeln hinweg, da ist es wiederum die Sinnlichkeit d. h. die Empfindung des Angenehmen, die zum Handeln drängt: wie sich jeder die Dinge nach seiner Art vorstellt, so folgt er auch in seinem Thun seinem eigenen Gesetze.

Wie bereits erwähnt, ist vor andern Dialogen Platons vornehmlich der Gorgias geeignet, uns einen Blick thun zu lassen in das finstere Bereich der gottlosen Praxis einer entarteten Sophistik. Nachdem dort schon Polus sich wie verwachsen gezeigt hat mit seinem Refrain, es sei denn doch schön nach Tyrannenart thun zu können, was einem beliebt, betritt Kallikles von 483 A an muthig und keck den Schauplatz des wirklichen Lebens, um mit genialer Frechheit die empörendsten Lebensregeln feilzubiethen, die, allgemein durchgeführt, die Welt zu einem Tummelplatze der rohesten Leidenschaften machen müßten.

Der praktischen Sophistik, als deren Incarnation der eben genannte Kallikles auftritt, ist das natürliche Recht, für sie zugleich das einzige Recht, das Recht des Stärkeren [1]), in Thaten nicht minder wie in Worten. Nach diesem Gesetze zog Xerxes gegen Griechenland und raubte Herakles die Rinder des Geryones [2]). Wer nur die Fähigkeit besitzt, andere durch die Allmacht seiner Rede für seine Meinung zu gewinnen, und stark genug ist, seinen Willen (richtiger Willkür) zum Gesetze zu erheben, der mag für recht oder unrecht erklären, was ihm immer vortheilhaft er-

[1]) Repl. I. 338 D ff; Gorg. 483 D.
[2]) Gorg. 483 E, 484 B; vgl. Leg. I. 638 AB.

scheine; nach einer ethischen Werthbestimmung wird weiter nicht gefragt. Der empirische Mensch ist auch im Moralischen das Maß der Dinge. Nicht das Ding an sich hat einen Werth, sondern es bekommt einen solchen erst und nur durch die Neigungen des Menschen. Eudämonismus und Utilitarismus sind die Schablone, nach denen alles formiert wird [1]). Das Nützliche selbst aber behält seinen Charakter nur so lange, als man es dafür hält; an sich ist nichts nützlich oder schädlich, wie auch schön, gut, gerecht, und deren Gegentheile nur relativer Natur sind [2]). A priori besteht zwischen je zweien von diesen scheinbar entgegengesetzten Begriffen kein Unterschied, ein solcher wird erst geschaffen und zwar durch die sogenannten Gesetze [3]). Diese sind nichts anderes als die Zeichen der Ohnmacht einer erbärmlichen, kraftlosen Volksmenge. Leute des großen Haufens nämlich, die zugleich die Schwachen repräsentieren, sehen, wie sie im Leben zu kurz kommen müssen; daher geben sie Gesetze und erklären, was erlaubt und was unerlaubt, was gerecht und was ungerecht sein soll. Niemand solle mehr besitzen, auch nicht nach mehrerem streben als sie selbst haben; thue aber einer dergleichen, so sei das häßlich und ungerecht [4]). So kommt es, daß man, weil Natur und Gesetz sich ausschließende Extreme sind [5]), daß man dort von Ungerechtigkeit redet, wo nur heilige Gerechtigkeit waltet [6]).

Das eigentliche Recht soll also das nach der Natur sein. Die Natur aber, die so gebieterisch auftreten und alle Macht sich vindicieren wollte, müßte eine edlere sein als die eines Kallikles; müßte nicht nöthig haben, wirklich durch die Statuten des positiven Rechtes, des göttlichen wie des menschlichen [7]), in ihre Schranken zurückgewiesen zu werden; müßte nicht als die Patronin der schändlichsten Leidenschaften und unedelsten Sinnengenüße [8]) auch dem Kurzsichtigsten zeigen, wie tief ein von den Banden heilsamer Zucht losgelöster, seinem eigenen Flattersinn überlassener Mensch sinken kann. Welch' düstere Nothwehr ist das Gesetz solchen Ausschreitungen zügelloser Willkür gegenüber!

Kallikles spricht zwar im Gorgias der Sophistik, wenn sie als Lehrerin der Tugend einhergeht [9]), durchaus nicht das Wort, er will über-

[1]) Vgl. Alk. maj. 113 CD.
[2]) Theæt. 167 C, 172 A, 177 CD; Phædr. 260 A; Gorg. 513 C.
[3]) Gorg. 482 E ff; Prot. 337 C; Theæt. 172 B; Repl. II. 364 A; Leg. III. 690 B, X. 889 E, 890 A; Xen. Mem. I. 2, 40 ff, IV. 4, 14.
[4]) Gorg. 491 E; Tim. 29 C, 30 B; Repl. I. 330 B, III. 399 C, V. 450 A.
[5]) Zuerst von Hippias Prot. 237 D ausgesprochen.
[6]) Gorg. 508 A; Theæt. 172 B; Repl. I. 338 E, II. 358 E ff; Leg. IV. 714 CD.
[7]) Vgl. Xen. Mem. IV. 4; IV. 6, 2 ff. wornach das Gesetzliche mit dem Gerechten als gleichbedeutend erscheint.
[8]) Gorg. 491 C ff.
[9]) Dieses Prädicat müssen wir übrigens für ein den Sophisten gemeinsam zukommendes halten; vgl. Lach. 186 C; Men. 95 B. Im Protagoras ist dieses äußerlich dadurch angedeutet, daß Protagoras, Prodikus und Hippias in Verbindung gebracht werden, obzwar nach diesem Dialoge nur Protagoras sich öffentlich als Tugendlehrer bekennt; vgl. 317 B und 318 E. Gorgias will freilich nach dem gleichnamigen Werke 449 A B nur Lehrer der Beredtsamkeit sein (was durch Men. 95 C bestätiget wird), aber nach Men. 71 C muß doch auch er gelegentlich über die Tugend gesprochen haben.

haupt nicht Theoretiker sondern praktischer Politiker sein [1]); gleichwohl ist das Evangelium, das er verkündet, nichts anderes als eine mit Nothwendigkeit sich ergebende Folgerung der theoretischen Sophistik: diese Folgerung im Namen aller mit ihm Gleichgesinnten [2]) ohne Rückhalt und ohne Erröthen darzustellen, das ist die Aufgabe, die ihm Platon im genannten Werke zugedacht hat. Und Kallikles versteht es dieser Aufgabe gerecht zu werden.

Güterlehre, Pflichtenlehre, Tugendlehre — wie arg steht es um diese edlen Begriffe in der Ethik der Sophisten! Glanz und Ansehen, Macht und Einfluß, um jeden Preis erworben, Förderung jeder Leidenschaft und ungezähmtes Sichgehenlassen im Genuße jeder Sinnlichkeit: das sind die Güter, denen, um ihrer selbst willen, nachzustreben, der schon oft genannte Kallikles als Pflicht jedes wahren Menschen hinstellt. Und die ächte Tugend, sie muß sich nach dem Gorgias als verlassene Braut in das einsame Stübchen eines im Getriebe des öffentlichen Lebens verschwindenden Philosophen oder sonstigen alterthümlichen Biedermannes zurückziehen. Es zeigt sich hier, wie auch im praktischen Leben das Wissen verschieden ist von der Meinung, die philosophische Tugend verschieden von der gewöhnlichen. Diese ist dem Zufall und somit auch dem Irrthum unterworfen, schwankend, durch äußere Gründe bestimmbar, weder lehrbar noch lernbar. Ihr inneres Motiv ist nicht das reine Wohlgefallen am Guten, sie liebt das Gute um des Schlechten willen. Ihre Mäßigung z. B. ist nicht Einsicht in die sittliche Würde; sie ist mäßig (wenn sie es ist), um länger und besser leben zu können, ist also mäßig aus Unmäßigkeit. Die Tugend des populären Bewußtseins, dessen Träger die Sophisten sind, ist also nur eine Fratze der wahren Tugend, bedingt durch sinnliche Beweggründe, ist sklavisch und innerlich krank: sie ist nicht die Eine, untheilbare Tugend, sondern zersplittert in sich selbst durch widersprechende Thätigkeiten, so daß auch derjenige Tugend hat, der nicht alle Tugenden besitzt. Die philosophische Tugend hingegen, die in ihrer Reinheit erst bei Platon zu treffen ist, ist das Product der vollen Einsicht in den Grund des Handelns. Diese Tugend läßt sich nicht täuschen; sie wechselt nicht, sie irrt nicht, hat nur Wohlgefallen am Guten und liebt dieses um seiner selbst willen; sie ist in sich einig, ungetheilt, wer tugendhaft sein will, muß es ganz sein (Inhalt des Menon).

Auf dem Felde der Tugend weiß also die praktische Sophistik nur Unkraut zu ziehen. Die Möglichkeit des Wissens wird a priori geleugnet [1]): es giebt im Leben wie in der Theorie keine Wahrheit, folglich auch kein Ringen nach dem Besitze dieser. Die Gerechtigkeit ist eine lächerliche Erfindung der rechtlosen Menge; die Frömmigkeit kann durch eine Skepsis, die, wie das Bestehende im Staate, so auch fast alle Theile des religiösen Bewußtseins untergräbt, nur Einbuße erleiden; die Mäßigung gilt als der diametrale Gegensatz der Glückseligkeit.

[1]) Vgl. Gorg. 484 C ff, 487 C, 515 A, 519 C. Von dieser Seite betrachtet ist der Standpunct des Kallikles (wie Steinhart Einl. zum Theätet S. 55 f. richtig bemerkt) ganz genau der jener geistlosen auch in unserer Zeit nicht ausgestorbenen materiell gesinnten Praktiker, welche alle höhere Wissenschaft als unnütze Speculation und Ideologie verachten, den gerechtesten Forderungen der Vernunft sogleich das wirkliche Leben und seine Bedürfnisse entgegenhalten und gegen das Fehlerhafte im Staat und im wirklichen Leben der einzelnen nicht durch Verbreitung richtigerer Erkenntnisse sondern nur durch eine derbe hausbackene Praxis ankämpfen zu können meinen.

[2]) Daß es deren genug gab, zeigt Gorg. 492 D, wo sich Sokrates dahin verlauten läßt, daß das, was Kallikles vertheidigt, wohl auch andere denken, aber nicht aussprechen wollen. Vgl. Gorg. 511 B; Repl. II. 357 C, VI. 493 A; Thukyd. III. 82.

Und doch — könnte man mir einwenden — spricht Kallikles, in dem jeder Keim zu einer Tugend erstickt zu sein scheint, im Gorgias [2]) der Einsicht und Mannhaftigkeit so energisch das Wort. In der That, er verlangt für seinen Tugendhelden und Glückseligkeitsmenschen diese Eigenschaften, aber in welchem Sinne aufgefaßt! Die Einsicht hätte darin zu besten, daß der Mensch die dem sinnlichen Genußleben entgegenstehenden Vorurtheile beseitige, die Verhältnisse des Lebens verstehe und sich dienstbar zu machen wisse, die einzelnen Vorkommnisse für ein freudenreiches Dasein ausbeute und unbeirrt durch die Satzungen einer wahren Ethik aus allem das Angenehme herausmerke und an sich reiße, so daß mit dieser Art von Einsicht die Männlichkeit, die Beherztheit, die um des Genußes willen keinen Kampf scheut, sich wie von selbst verbindet [3]).

Das Angenehme und Gute ist dasselbe, das ist der Angelpunct, um den sich die liederliche Moral der Sophistik dreht. Wie viel Mühe hat der platonische Sokrates aufzuwenden, bis Kallikles [4]), durch die unerbittliche Macht einer strengen Dialektik genöthigt, seinem Fundamentalsatze — wenigstens für den Augenblick — die stark restringierte Form giebt: das Angenehme ist gut, wenn es gut ist; wozu der zweite Theil der ist, auch das Unangenehme ist gut, wenn es gut ist; woraus als ferneres Corollar sich ergiebt, daß zwischen dem Angenehmen und Guten kein aprioristischer Causalnexus obwalte, ihr idem per idem somit fallen zu lassen sei. (Philebus).

Ich schließe hiemit meine Bemerkungen über die Ethik der Sophisten.

Diese ethischen Placita blieben für die Sophisten selbst nicht ohne tiefeinschneidende Folgen. Wie im Theoretischen die Eristik, die ihr Unwesen bei philosophischen Erörterungen treibt, aus der Negierung jeder Wahrheit und jedes darauf beruhenden sichern Wissens mit Nothwendigkeit sich entwickelt hatte, so nahmen die eben skizzierten praktischen Lehren auf

[1]) Wenn auch Protagoras in dem nach ihm benannten Dialoge 352 D (vgl. 330 A) es sich zur Ehre anrechnet, die sophia für das herrlichste der menschlichen Dinge zu halten; wie auch 349 C derselbe Protagoras die Tugend für das Schönste, das sich nur denken läßt, erklärt: dergleichen enthusiastische Ausfälle sind mehr nur oberflächliche Redensarten, meist durch den Augenblick hervorgerufen, nicht viel mehr werth, als wenn da und dort, dem Gesprächsgenossen zu Gefallen oder um dessen Drängen loszuwerden, ohne alle Ueberzeugung ein Zugeständnis gemacht wird; vgl. Prot. 331 C; Gorg. 501 C, 510 A, 513 E, 514 A, 516 BC. Jedenfalls fehlt es Protagoras bei seinem auf das Praktische gerichteten Sinne an richtiger Einsicht in das Wesen der Tugend. Sie ist ihm nichts anderes als praktische Gewandtheit, ganz in dem Sinne, wie er 323 A auch die Geübtheit im Flötenspielen und andere technische Fertigkeiten Tugenden nennt.

[2]) 492 B ff.

[3]) Vgl. die obige Schilderung der Tugend des populären Bewußtseins.

[4]) Gorg. 499 C.

die Gestaltung der sophistischen Rhetorik, die ihre Anwendung hauptsächlich in den Gerichtshöfen und Versammlungen des Volkes findet, den nachhaltigsten Einfluß. Wiederum ist es der Gorgias [1]), der uns bezüglich dieser Sache den nöthigen Aufschluß giebt.

Da die Sophistik keine ethischen Grundbegriffe voraussetzt, die allgemeine Anerkennung forderten und die nur durch eingehende Belehrung gelernt und verstanden werden könnten; so hat ihre diesfällige Redekunst keine andere Aufgabe zu erfüllen als zu überreden [2]). Die Zuhörer zu bessern — was Sokrates [3]) als die eigentliche Mission jedes Redners und Staatsmannes bezeichnet — kommt ihr eben so wenig zu wie ein wahres Wissen zu bewerkstelligen [4]). Ist doch dem Redegewaltigen selbst jedes specielle Wissen ganz entbehrlich; dadurch daß er des Wortes Meister ist, wird er sich schon den Anschein geben, als habe er das betreffende Wissen. Von diesem Scheine umflossen wird er zunächst in den Versammlungen des Volkes, wo es sich zumeist um Recht und Unrecht handelt, alle für seine Meinung gewinnen und, wie das Protagoras mit großer Selbstgefälligkeit von sich rühmte, die schwächere Sache zur stärkeren machen [5]); dann aber in gleicher Weise auch über jeden Techniker z. B. Arzt, Schiffsbaumeister, obsiegen, ohne in der jeweiligen Kunst ein wirkliches Wissen zu haben [6]). Es giebt eben nichts, worin der Redekundige vor dem Volke d. h. nach dem Gorgias [7]) vor Unwissenden trotz dem Mangel der respectiven Bildung nicht den Sachverständigen aus dem Felde schlagen würde, so daß ihn gar nichts hindert, auch den ungerechtesten Gebrauch von seiner Kunst zu machen [8]). So verhilft denn die Redekunst — und das ist ihr eigentlichster Nutzen — zur Freiheit und zur Herrschaft über andere [9]), so zwar, daß in Wirklichkeit die Macht der Redner nicht geringer ist als die der Tyrannen [10]): jene können wie diese verbannen, des Vermögens berauben, sogar zum Tode befördern, wen sie wollen; denn Macht haben und diese nach Willkür ausüben fällt in Eins zusammen.

Es mag schon sehr bedenklich sein, wenn man durch den bloßen Sieg einer beredten Zunge ohne zu Grunde liegendes Wissen in den verschiedenen Kreisen des menschlichen Lebens jedwedem ein gefährlicher Gegner werden kann und will; aber geradezu unheilvoll muß eine solche Afterphilosophie werden, wenn sie auch im Reiche der Ethik mit dem bloßen

[1]) Er findet hierin seine Ergänzung im Phädrus und in den ersten zwei Büchern der Republik.
[2]) Gorg. 453 A; vgl. Phaedr. 272 D; Theaet. 201 A; Polit. 304 C.
[3]) Gorg. 517 B.
[4]) Gorg. 455 A.
[5]) Arist. Rhet. II. 24; Aristoph. nub. 882 ff; Plat. Apol. 18 B, 19 B, 23 D; Cic. Br. 8. 30.
[6]) Gorg. 455 D ff.
[7]) 454 B und 456 C.
[8]) Wenn Gorgias 457 B vor letzterem warnt, so spricht nicht der Sophist, sondern ein von sonst edler Gesinnung erfüllter Mann. Polus hat gegen diesen ungerechten Gebrauch der Redekunst schon nichts mehr vorzubringen.
[9]) Gorg. 452 D; vgl. Men. 73 C; Phil. 58 A.
[10]) Gorg. 466 B.

Scheine sich zufriedenstellt, nicht eine wirkliche Kenntnis des Guten und Schlechten, des Gerechten und Ungerechten supponiert: und dem ist, wie ich bereits andeutete, leider so in der Sophistik. Im Gorgias zwar verlangt [1]) der sonst ehrenwerthe Leontiner, nach dem der Dialog den Namen führt, in der Moral ein wirkliches Wissen, das er, falls es der Schüler in der Redekunst nicht schon haben sollte, auch selbst beibringen würde [2]); sonst aber begnügt sich die Sophistik, als ob sie fürchtete inconsequent zu werden, auch hierin mit dem bloßen Scheine [3]): ganz begreiflich, denn wozu ein Wissen in dem, was eigentlich gar nicht existiert!

Eine solche Thätigkeit hält natürlich der platonische Sokrates für keine Kunst, ja nicht einmal für etwas schönes, sondern für etwas böses und häßliches [4]): sie ist ihm mehr nur ein Geschäft, wie er das auch gelegentlich [5]) unverhüllt aussagt. Auf jeden Fall ist sie bloß eine angelernte Fertigkeit und schulmäßige Routine, und, weil ohne Einsicht in die Gründe dessen, was sie bietet, ein unvernünftig Ding [6]). Auch ihr Zweck ist ein höchst unwürdiger, denn dieser vollzieht sich in der Erzeugung einer bloßen Annehmlichkeit und Lust [7]). In Anbetracht dieses Umstandes nennt sie Sokrates [8]) ein Schattenbild der Rechtspflege [9]) und einen Theil der Schmeichelei, weil sie, aller vernünftigen Erkenntnis bar und unbekümmert um das Beste, nur durch das Angenehmste den Unverstand zu berücken sucht [10]).

Nach diesen ihren Ansichten, welche die Sophisten über Wesen und Zweck der öffentlichen Beredtsamkeit hatten, pflegten sie in der Redekunst Unterricht zu ertheilen. Der politische Zustand Athens, das von der Mitte des fünften Jahrhundertes an seine volle Kraft allmählig einbüßt und langsamen Schrittes zu altern beginnt, war ihnen dabei ein mächtiges Förderungsmittel.

Die Zeit, wo jeder Bürger sich mit Freuden als einen Theil des einigen, groß und herrlich dastehenden Staatsganzen fühlte; wo der einzelne mit edler Begeisterung und warmer Vaterlandsliebe sein Selbst der

[1]) 460 A.
[2]) Wie schlecht er aber in Wahrheit diesem Versprechen nachkam, darüber läßt uns sein Schüler Menon im gleichnamigen Dialoge in keinem Zweifel.
[3]) Gorg. 461 B, 482 D, 508 C; Phaedr. 260 A, 272 D, 277 DE.
[4]) Gorg. 463 D.
[5]) Gorg. 462 E.
[6]) Gorg. 465 A; Men. 98 A; Symp. 202 A; Repl. VI. 506 C.
[7]) Gorg. 462 C.
[8]) Gorg. 463 A.
[9]) Das dieser ebenso entgegengesetzt ist wie die Putzkunst der Turnkunst, die Kochkunst der Arzneikunst und die Sophistik (für sich betrachtet) der Gesetzgebungskunst.
[10]) Vgl. Gorg. 501 A, 502 E, 513 DE, 515 DE, 518 A, 520 B; Theaet. 173 A, 202 B; Phaedr. 260 E, 262 C, 270 E; Phil. 55 E; Euthyd. 290 A. Mit dem Ganzen vgl. man das Lob, welches Sokrates Theaet. 172 C—177 C in langer und begeisterter Rede der Philosophie im Gegensatze zur öffentlichen Beredtsamkeit zollt — ein Lob, das in manchen Theilen freilich mehr für Platon als für Sokrates zutrifft.

eng- und festgeknüpften Einheit von Stammesgenossen zum Opfer brachte: diese glückliche Zeit machte nun einer andern Richtung Platz. Man fieng an bloß für sich zu leben, suchte unbekümmert um das Ganze im wilden Parteikampfe zu Glanz und Ansehen emporzusteigen, und glaubte seine Lebensaufgabe zu erfüllen, wenn man sich im Gedränge der vielfach sich kreuzenden Strebungen zu vorübergehender Macht und gleißender Ehre hinaufschwang. Nur wenige, im Gewühle des ruhelosen Hinundherrennens und im Lärmen des nach Einfluß und Geltung ringenden Bemühens verschwindende Altbürger [1]) blickten — freilich mehr in dem frommen Wahne, jede Aenderung des Alten und Hergebrachten sei schon eine Sünde am Staatswohle — mit ängstlichem Kopfschütteln auf die neue Strömung herab; viele andere aber, besonders die flotten Söhne reicher Adelsfamilien, spotteten wie des ehrwürdigen Glaubens der Väter so der Einfalt und Nüchternheit alter Sitte und ehemaligen Biedersinns [2]). Nur vorwärts zu kommen und im Staate eine Größe zu werden, war das einzige Ziel, das ihnen begehrenswerth schien. Selbes zu erreichen, dazu gehörte in einem demokratisch regierten Staate vor allem die Gabe, in überzeugender Weise zum Volke zu sprechen und dadurch für seine Sache sich dessen Beifall zu erzwingen; und diese Gabe zu wecken und in zweckentsprechender Weise zu bilden, dazu genügte der rhetorische Unterricht eines Sophisten. So waren denn diese Männer für jene Zeit, wo die demokratischen Regungen immer lebhafter wurden, und namentlich für Athen, den eigentlichen Sitz griechischer Bildung und ächt hellenischen Lebens, ein wahres Ferment, geeignet, die Gemüther allseitig zu durchdringen und in rastlose Thätigkeit zu versetzen. Dadurch, daß das öffentliche Leben ohnehin nur eine praktische Interpretation ihrer eigenen Gesinnungen und Lehren war, wurde ihnen diese Arbeit nicht unbedeutend erleichtert.

Die soeben gemachten Bemerkungen, nach denen wir die Sophisten als Lehrer der politischen Beredtsamkeit auftreten sehen, veranlassen mich dessen zu gedenken, daß sie auch manches andere in den Kreis ihres Unterrichtes zogen. Die Inconsequenz, welcher sie sich als Leute, die systemgemäß ein wahres Wissen für unmöglich erkennen, dadurch schuldig machten, muß man ihnen freilich zu gute halten.

Die Sophisten pflegten nämlich, untreu der Etymologie ihres Namens, die sie etwa als Weisheitslehrer würde erscheinen lassen, minder

[1]) Man denke beispielsweise an den ächt conservativen Thürsteher im Protagoras (314 D), der in jedem Fremden, welcher seines Herrn, des Kallias, Haus betritt, ohne weiteres einen gefährlichen Sophisten wittert.

[2]) Dieser Kampf der alten und neuen Aera bildet den Grundgedanken der „Wolken" des Aristophanes. Auch Platon läßt seinen Sokrates oft genug den bedauerlichen Zustand der damaligen Verhältnisse schildern und verurtheilen. Meisterhaft ist in dieser Beziehung Repl. VIII. 557 B ff, 562 C ff; vgl. Xen. Mem. III. 5, 13 ff. Auch über die größten Staatsmänner, wie Miltiades, Themistokles, Kimon und vor allen Perikles wird als über offene oder geheime Vertreter praktischer Sophistik im Gorgias in der unbarmherzigsten Weise — die nur die Tendenz jenes Dialoges vor dem Vorwurfe der Einseitigkeit schützen könnte — der Stab gebrochen. Vgl. Gorg. 502 E, 503 CD, 504 DE, 514 A, 515 B, 516 A, 517 B ff, 520 A; Repl. IV. 426 CD, VI. 492 A ff; Polit, 305 C. Dazu vgl. man Zeller a. a. O. 2. Theil 2. Aufl. S. 162 und Schwegler Gesch. der gr. Phil. Tübingen 1859 S. 88 f.

in den ernsten Problemen der Philosophie [1]) sich heimisch zu machen — am ehesten noch Protagoras am wenigsten Hippias — als anderen Zweigen menschlichen Wissens Zeit und Mühe zu opfern [2]), ein Verdienst, das hier durchaus nicht lieblos geleugnet werden soll. Vor allen hat die Grammatik in ihnen, besonders in Protagoras, wie auch in den Stoikern [3]) eifrige Pfleger gefunden. Prodikus, dem man ob seiner paränetischen Vorträge, horai genannt [4]), alle Gerechtigkeit schuldet, als dessen Zuhörer Sokrates selbst sich öfter nennt [5]), bemühte sich vorzugsweise um Synonymik [6]), in der er freilich gar nicht selten kleinlich wurde. Hippias, ein eitler Polyhistor [7]) und nach Platons kleinerem Hippias [8]) ein auch in allen Handarbeiten erfahrener Tausendkünstler, hielt Vorträge über Mathematik, Physik, Astronomie, Tonlehre, Geschichte und Archäologie [9]); auch seiner Mnemoneutik geschieht Erwähnung [10]). Daß die Kunstberedtsamkeit ihnen

[1]) Protagoras schrieb ein Werk, in dem er seine oben entwickelte Erkenntnislehre niederlegte und dessen wahrscheinlicher Titel „aletheia" war. Außerdem verfaßte er ein Werk über die Götter, wegen dessen er jedoch als Atheist verfolgt und zur Flucht aus Athen genöthigt wurde. Vgl. Theaet. 162 DE; Diog. Laërt. IX. 51—55; Cic. nat. deor. I. 23, 63. Von Gorgias wird das schon oben einmal erwähnte philosophische Werk genannt unter dem Titel „vom Nichtseienden oder von der Natur." Prodikus hält man wegen seiner Gespräche ethischen Inhalts für einen Vorgänger von Sokrates, obzwar Zeller a. a. O. 1. Theil S. 942 f. gegen diese Vorgängerschaft mit Recht viel einzuwenden weiß.

Die Philosophie als Lebensberuf zu wählen, lag überhaupt weit ab von den Wünschen eines ächten Sophisten. Kallikles spricht sich hierüber im Gorgias des weiteren aus: „Die Philosophie," sagt er, „ist schön und aller Beachtung werth, wenn man sie in der Jugend, vor allem mit Maß, und dann nur zum Zwecke theoretischer Bildung betreibt (vgl. Gorg. 487 C; Phaedr. 249 D; Phaed. 64 B, 82 C; Euthyd. 305 D; Theaet. 172 C, 173 C, 175 B; Repl. III. 407 C, VI. 487 C ff, 499 A, VII. 517 DE, 535 CD), in späteren Jahren aber muß man sich von dieser nutzlosen Beschäftigung lossagen und am praktischen Leben thätigen Antheil nehmen, damit man die Kunst lerne, sich in den verschiedenen Lagen des Lebens und insonderheit vor Gericht gegen jede Anfeindung zu sichern." (Vgl. Gorg. 511 C, 519 A, 521 B, 526 E; Theaet. 172 C; Apol. 17 CD). — Wie sehr hierin Sokrates, der Philosoph, principieller Gegner der Sophisten war, bedarf kaum einer Erwähnung und geht auch aus mehreren der citierten Stellen hervor. Bei Xenophon setzt er Mem. I. 2, 12—48 auseinander, wie seine zwei abtrünnigen Schüler, Kritias und Alkibiades, edle Charaktere waren, so lange sie im Umgange mit ihm der Philosophie lebten, sich selbst aber und dem Staate zu Schaden geworden sind, sobald sie ihn aufgegeben und der Politik sich zugewandt hatten.

[2]) Vgl. Gorg. 519 C.

[3]) Phaedr. 267 C; Krat. 391 C; Arist. Rhet. III. 5; Diog. Laert. VII. 192 und 193, IX. 53 und 54.

[4]) Sein Herkules am Scheidewege ist erhalten Xen. Mem. II. 1, 21 ff; vgl. Plat. Symp. 177 B; Cic. de off. I. 32, 118.

[5]) Men. 96 D; Prot. 341 A; Charm. 163 D; Krat. 384 B.

[6]) Prot. 337 ABC, 340 A, 341 A, 358 AD; Euthyd. 277 E; Charm. 163 D; Lach. 197 D; Men. 75 E; Krat. 384 B.

[7]) Prot. 337 D, 347 B; Hipp. maj. 286 A; Xen. Mem. IV. 4, 6. Im Protagoras wird er 318 D von seinem eigenen Zunftgenossen Protagoras ob dieser Vielwisserei verspottet.

[8]) 368 B ff; vgl. Cic. de or. III. 32, 127.

[9]) Prot. 315 C, 318 E; Hipp. min. 385 CD.

[10]) Hipp. min. 368 E; Xen. Symp. 4, 62.

manches zu danken hatte, kann nach den obigen Andeutungen am wenigsten in Abrede gestellt werden, giengen doch die größten Staatsmänner zu ihnen in die Schule. Außer Protagoras war es zumeist Gorgias, der [1]) in seiner Beredtsamkeit den Athenern ein neues und willkommenes Geschenk bieten konnte und somit für die Entwicklung der attischen Prosa von Bedeutung geworden ist. Mehrere Redefiguren leiten von ihm ihren Ursprung ab [2]). Insofern die Sophisten theoretischen Unterricht in der Redekunst ertheilten [3]), fühlten sie sich bestimmt, auch Lehrbücher der Rhetorik, sog. technai [4]) zu schreiben.

In allen diesen Wissenschaften nun gaben die Sophisten, ein unstätes Wanderleben in den damals den Griechen bekannten Culturstätten führend, allerdings nicht selten um schweres Geld [5]), Unterricht. Daß es bei diesem zeitweilig dem Lehrer selbst an der Gründlichkeit des Wissens fehlen mochte, geht schon aus der Vielseitigkeit der Kenntnisse hervor, die oft ein und derselbe Mann in sich vereinigen wollte. Doch was lag auch an diesem Mangel des eigenen Wissens, wenn man nur den Schein erregen konnte, daß man alles wisse [6]). Indes auch der Unterricht an sich krankte an einer bedeutenden Schwäche; er war meist nur ein unwürdiges Abrichten des Menschengeistes: die Sophisten boten wohl fertige Resultate, die ihrerseits wieder oft genug nur Schattenbilder des Wahren ausmachten, zu freier und lebendiger Selbstthätigkeit des Geistes aber anzuleiten, wie

[1]) Nach Diod. Sic. XII. 53.

[2]) Eine glückliche Nachahmung des mit allen möglichen Künsteleien ausstaffierten gorgianischen Stiles ist Agathons Rede in Platons Gastmahl 194 E ff.

[3]) Gorg. 449 C; Men. 95 C.

[4]) Der erste, der eine solche Techne schrieb, war der Syracusaner Korax (Arist. Rhet. II. 24) der Lehrer des Tisias, des Zeit- und Kunstgenossen von Gorgias.

[5]) Mit Vorliebe geißelt Sokrates die Habsucht der Sophisten; in den meisten Dialogen Platons finden sich derartige Anspielungen. Vgl. z. B. Prot. 328 B, 349 A, 357 E; Men. 91 D; Theaet. 161 D, 167 D, 179 A; Apol. 19 E, 20 A, 33 AB; Hipp. maj. 282 D und sonst sehr oft (vgl. Steger plat. Stud. Innsbruck 1869 1. Theil S. 8). Protagoras soll der Uiberlieferung gemäß (Diog. Laërt. IX. 52 und Quint. III. 1, 10) für seinen Unterricht 100 Minen (gegen 4000 fl.) gefordert haben, eine Summe, die wohl übertrieben sein dürfte. Diese Honorarzahlung war damals etwas neues, Sokrates und Platon und sämmtliche frühere Philosophen wiesen sie zurück; vgl. Apol. 31 BC, 33 AB; Symp. 219 E; Xen. Mem. I. 2, 6; I. 6, 3. 11 ff. gegen Aristoph. nub. 98. Uibrigens mochte es bei der Eintreibung des Lehrgeldes mitunter zu Mishelligkeiten kommen, wie dies Prot. 328 C und Arist. Eth. Nic. 1164 A, 24 wenigstens errathen lassen, und wie wir denn auch von Tisias, dem Landsmanne des Gorgias wissen, daß er seinem Lehrer Korax das Honorar auch im Processe standhaft abstritt. Indessen mußten nicht blos jene Jünglinge und Männer, welche sich für einen ganzen Lehrcurs einem Sophisten anvertraut hatten, das geforderte Lehrgeld erlegen, sondern es wurde auch für öffentlich gehaltene Prunkreden ein Eintrittsgeld von 1 - 50 Drachmen erhoben. Vgl. Krat. 384 B und Arist. Rhet. III. 14, wo eine populäre Epideixis zu einer Drachme und eine andere (über den richtigen Gebrauch synonymer Wörter) zu 50 Drachmen Eintrittsgeld erwähnt wird. Jene zu einer Drachme hörte auch Sokrates; ein mehreres zu solchen Zwecken zu verwenden, verbot ihm seine nach Apol. 23 B und Xen. Oekon. II. 3 ans Aeußerste grenzende Mittellosigkeit. — Die Berechtigung dieses den Sophisten in alter und neuer Zeit so oft gemachten Vorwurfes unmäßigen Gelderwerbes hat Zeller a. a. O. 1. Theil S. 888 ff. auf das richtige Maß beschränkt.

[6]) Gorg. 446 A sagt Gorgias, daß ihn seit vielen Jahren niemand um etwas gefragt hat, was ihm neu gewesen wäre.

das Sokrates außer vielen andern platonischen Dialogen besonders im Theätet unvergleichlich trifft, dazu fehlte es ihnen ebenso an Fähigkeit wie an redlichem Willen.

Eine Stärke aber besaßen sie, in der sich schwer ein ebenbürtiger Gegner gefunden hätte, ich meine die mit vollem Rechte übel beleumundete Makrologie d. h. die Geschicklichkeit, ihre Reden ins unendliche auszudehnen. Dadurch wurden sie die Begründer und Förderer der sog. epideiktischen Rede, der Prunk- oder Schaurede, wie dergleichen außer gewöhnlichen Veranlassungen hauptsächlich bei den großen Nationalspielen und bei den Hauptfesten Athens, wie an den Panathenäen, von den Sophisten mit Vorliebe vorgetragen wurden. Als Muster hiefür dienen uns die übrigens viel schönes und gelungenes enthaltende, dem Protagoras in den Mund gelegte Prunkrede im platonischen Dialoge gleichen Namens [1]) und der bereits erwähnte prodiceische Herkules am Scheidewege [2]).

Es darf aber auch niemand Wunder nehmen, daß sie für die Ausbildung solcher Redseligkeit besondere Obsorge trafen. Denn wenn man sich anheischig macht, wie das unsere Männer thaten, auf jede Frage unverzüglich und in jeder gewünschten Form [3]) und immer etwas neues [4]) zu antworten; über jeden Gegenstand [5]) frischweg eine Rede von Stapel zu lassen, ja sogar nach Bedarf pro und contra [6]), ausführlich oder in Kürze: da ist denn auch gar sehr vonnöthen, einen ziemlichen Vorrath von Phrasen in Bereitschaft zu haben, um im Falle plötzlicher Verlegenheit das Fahrwasser nicht zu verlieren. Diese Makrologie machte es den Sophisten möglich, mitten im Vortrage, wenn ihre Weisheit durch die schalkhafte Genauigkeit eines andern z. B. des Sokrates an gefährlichen Klippen Schiffbruch zu leiden drohte, durch geschickte Wendungen auf ein ihnen geläufiges Thema hinüberzulenken [7]) oder wenigstens die Lücken ihres Scheinwissens durch eine Unmasse von Worten auszugleichen [8]). Sokrates kannte gar wohl diese Macht oder vielmehr Ohnmacht der Sophisten; sie verstehen, pflegte er ihnen vorzuwerfen [9]), wohl das Reden nicht aber das Unterreden. Auch war ihm nicht unbekannt, zu welchem Zwecke sie sich des breiteren in der Rede ergiengen; darum verlangt er auch oft und mit Nachdruck [10]) von ihnen, sich ihrer unleidigen Makrologie zu enthalten, widrigenfalls er selbst entschlossen sei die Unterredung abzubrechen [11]).

[1]) 320 D-328 D. Eine längere Rede spricht Protagoras auch Theaet 166 B-168 C.

[2]) Xen. Mem. II. 1, 21 ff.

[3]) Prot. 320 C.

[4]) Xen. Mem. IV. 4, 6.

[5]) Hipp. min. 363 C; Gorg. 447 C, 448 A, 458 D, 462 A; Men. 70 C; Cic. de fin. II. 1, 1; de or. I. 22, 103; III. 32, 129; Quint. II. 11, 21.

[6]) Diog. Laert. IX. 51. Vgl. die oben citierte Aeußerung Protagoras' aus Seneca's 88. Briefe.

[7]) Uiber solche Seitensprünge vgl. Euthyd. 287 B ff, 297 B, 299 A.

[8]) Prot. 335 A gesteht es Protagoras selbst, daß er seiner Zungenfertigkeit einen großen Theil seines Ruhmes zu verdanken habe.

[9]) Gorg. 448 E, 471 D; Prot. 336 B; Theaet. 177 B, 202 C.

[10]) Gorg. 448 E, 449 B, 461 D, 465 D, 474 B; Prot. 329 AB, 334 C, 335 BC, 336 AB, 338 DE; Euthyphr. 14 C; Lach. 172 C; Charm. 166 D.

[11]) Gorg. 461 C; Prot. 335 C.

Im Zusammenhange mit dem Erwähnten gedenkt Sokrates im Protagoras [1]) mit feinem Spott der Vorliebe, mit der Sophisten, abspringend von der Sache, die Zeit durch Citierung und Erklärung alter Dichterstellen hinbringen [2]). Dadurch konnte allerdings manches gute für die Sprachwissenschaft gethan werden, in einem philosophischen Gespräche aber war dergleichen zu vermeiden. Ein ähnlicher Vorwurf muß übrigens Sokrates selbst gemacht worden sein; Xenophon wenigstens unternimmt es [3]), seinen Meister dagegen in Schutz zu nehmen, als habe er absichtlich durch falsche Interpretation alter Dichterstellen gefährliche, ja verderbliche Grundsätze in Umlauf gebracht.

Eine beliebte Manier für die Sophisten war auch die Anwendung und ausführliche Wiedergabe von Mythen. Sie benützten den Mythus als passendes, lange Reden möglich machendes Involucrum zur Darlegung verschiedener Lehren und Wahrheiten. Berühmte Beispiele hiefür sind des Prodikus Herkules am Scheidewege bezüglich der Wahl des richtigen Lebensweges, und der nach Hesiod [4]) frei bearbeitete Mythus des Protagoras [5]) über die Lehrbarkeit der Staatswissenschaft. Sokrates entlehnt auch gern der Mythologie Belegstellen, künstlichen Interpretationen derselben ist er jedoch abhold [6]).

In dem letzten Theile meiner bisherigen Abhandlung mag manche Andeutung liegen, die den Beurtheiler der Sophisten von einem unbedingt verdammenden Spruche zurückhalten kann, zumal wenn er bedenkt, daß die Sophistik als geistiger Gährungsproceß den abgeklärten Forschungen eines Sokrates, Platon und Aristoteles mit einer gewissen Nothwendigkeit vorangieng. In zweifacher Beziehung aber kann man ihrer nicht ohne fühlbaren Aerger gedenken: erstlich konnte die Philosophie von Männern, die im vorhinein die Möglichkeit sicheren Wissens in Abrede stellten, keine Förderung erwarten, und dann hat das sittliche Leben in ihnen, trotzdem daß sie auch Tugendlehrer sein wollten, statt einer Stütze nur Helfershelfer zu seinem Verfalle gefunden. Denn wie die bereits verkommende

[1]) 347 C.
[2]) Prot. 339 A—347 A; vgl. Kallikles' Rede Gorg. 482 E ff. und Agathons Rede Symp. 194 E ff.
[3]) Mem. I. 2, 56 ff.
[4]) Theog. 521–616.
[5]) Prot. 320 D—322 D.
[6]) Phaedr. 229 E ff; Polit. 271 B. Wenn Platon in seinen Werken Mythen die Stelle directer Beweise vertreten läßt, wie Phaed. 107 D ff; Phaedr. 245 E ff; Repl. X. 614 ff; Symp. 203 B ff; so reichen entweder die betreffenden Lehren über den Kreis menschlicher Erfahrung hinaus, oder räth ihm seine eigene oder der Zuhörer Geistesschwäche, statt abstracter Vernunftbeweise zu einer faßlicheren Argumentation zu greifen. Denselben Sinn hat es, wenn Symp. von 201 D an die Seherin Diotima eingeführt wird: es soll dadurch an jener Stelle angedeutet werden, daß alles letzte und höchste Wissen von einer höheren Offenbarung herzuleiten ist. Vgl. hiemit das Auftreten der Aspasia im Menexenos 235 E.

Zeit ihnen günstig entgegenkam [1]), so haben sie ihrerseits, besonders als Erzieher der Jugend, wieder zur Lockerung der Sitte und Religion nicht unbedeutend mitgewirkt [2]). Und wenn auch die älteren Sophisten, wie Gorgias, Protagoras, Prodikus, sich wirklich großer Verehrung seitens ihrer Zeitgenossen erfreuten [3]); wenn selbst Platon, der sonst diesen Männern keine besondere Zuneigung entgegenträgt, manchmal einem Worte der Anerkennung für sie Platz läßt: so hat das seinen Grund darin, daß ihr persönliches Leben frei von Vorwurf war [4]), daß sie manche nützliche Kenntnisse verbreiteten und ihre verfehlten Theorien in consequente Praxis umzusetzen sich scheuten [5]). Die Nachfolger der genannten Männer aber, ein Thrasymachus (im ersten Buche der Republik), das Brüderpaar Euthydemus und Dionysodorus (im Euthydem), Polus und noch mehr Kallikles (im Gorgias) u. a. verdienen jedermanns moralische Misbilligung mit unbestrittenem Rechte. Wie könnten auch Miethlinge, die allen Launen und Thorheiten einer urtheilslosen Menge den Mund leihen, die „hier der vielköpfigen Bestie des Demos schmeicheln und dort die Lobredner des mistrauischen Tyrannen abgeben" (Volkmann), wie könnten diese einem redlich denkenden Manne auch nur einen Schatten von Achtung abnöthigen! Es ist hier ebenso wie mit den geschmacklosen Auswüchsen der sophistischen Eristik. Auch diese wurden erst von der zweiten Generation mit besonderem Eifer gepflegt, den Weg dahin hatten indes schon die größeren Sophisten geebnet, und hiefür wären sie verantwortlich zu machen. Sie hatten eben nichts gethan, was für die Zukunft solche Consequenzen unmöglich gemacht hätte.

Mag also der Philosoph die Sophistik von theoretischer Seite betrachten, mag er ihre Moral einer Prüfung unterwerfen, in keiner Richtung wird er für gerechte Wünsche eine Befriedigung finden. Er wird es nicht übersehen, daß in anderer Beziehung, die mit der Philosophie nichts gemein hat, die Sophisten manches Verdienst mit Recht das ihre nennen;

[1]) In Sparta, wo man noch an den alten, starren Formen des Dorismus festhielt, fanden die revolutionären Neuerer im allgemeinen minder günstige Aufnahme. Hippias kam zwar nach Hipp. maj. 281 A öfter als Gesandter seiner Vaterstadt Elis nach Sparta, doch an einen Gelderwerb für sophistischen Unterricht war nach demselben Dialoge 283 B in dieser Stadt nicht zu denken.
[2]) Men. 91 C 192 AB; Gorg. 520 A; Tim. 87 A; Repl. VI. 492 A—493 E; Aristoph. nub. 1420 ff.
[3]) Daß Protagoras bei allen Griechen des besten Ruhmes genossen hat, meldet Platon Prot. 310 D ff, 315 A, 335 A; Men. 91 E; Repl. X. 600 CD, an welch' letzterem Orte Prodikus mit Protagoras in eine Parallele gestellt wird. — Gorgias hatte nach Men. 70 B in Thessalien den besten Leumund, und in Athen nannte man nach Olympiodorus die Tage, an denen er öffentlich Schaureden hielt, Festtage und die Reden selbst leuchtende Fackeln. Ja wegen einer glänzenden Prunkrede, die er an den pythischen Festspielen gehalten, wurde ihm in Delphi eine goldene Bildsäule gesetzt, nach Val. Max. VIII. 15, 2; Cic. de or. III. 32, 129, obzwar nach andern Quellen Gorgias sich selbst jene Bildsäule aufgestellt hat. — Des Prodikus Weisheit endlich war sprüchwörtlich geworden.
Reiche Athener, vor allen Kallias, beeiferten sich, den Sophisten Unterstützung und die freundlichste Aufnahme werden zu lassen. Vgl. Apol. 20 A; Prot. 311 A, 314 D, 315 D; Theæt. 164 E; Krat. 391 B.
[4]) Prot. 361 E sagt das Protagoras von sich selbst aus.
[5]) So will Theæt. 167 C Protagoras und Gorg. 456 D ff. Gorgias nur einen guten Gebrauch von der Redekunst gemacht wissen.

es wird ihm nicht entgehen, daß die schlimmen Grundsätze ihrer Ethik nicht schon ursprünglich gepredigt wurden, sondern sich erst allmälig in's Leben eingeschlichen haben: doch wird er, wenn er gerecht sein will, nicht leugnen können, daß alle späteren Entartungen nur Früchte der gleich anfangs gelegten Keime waren, und wird somit nur ein tadelndes Gesammturtheil über die Sophistik aussprechen.

II. Sokrates.

Sokrates, dessen Bild außer den platonischen Dialogen in Xenophons Memorabilien [1]) gezeichnet wird, war der Begründer einer neuen Richtung in der griechischen Philosophie, dabei aber auch ein Lehrer und Bildner des Volkes, wie das nicht zwischen den vier Wänden der Wohnung, sondern auf offenen Plätzen [2]) sich abwickelnde Leben des athenischen Bürgers nur immer einen schaffen konnte, und wie ihn eine Zeit bedurfte, in der das Wuchern der Sophistik und das Verkümmern Athens sich gegenseitig hilfreiche Hand boten.

Sokrates war einmal ein Originalmensch, kein homo de multitudine [3]). Zeigte sich schon an seiner Person an und für sich dadurch eine wunderbare Atopie, daß seine große Seele jeden Vergleich mit seinem nichts weniger als schönen Körper [4]) von sich wies, so bildete er auch als Glied des Staates, als Bürger andern Bürgern gegenüber, einen gewaltigen Ausnahmsfall. Ihm war dies kein Geheimnis, auch vermied er es nicht, das Exceptionelle seiner Lebensbeschäftigung offen auszusprechen.

---

[1]) Als dritte Quelle ist Aristoteles zu betrachten und als vierte, doch negative, die Komödien des Aristophanes, von denen vorzugsweise die „Wolken", subsidiarisch die „Wespen" und „Frösche" hieher gehören. Eine eingehende Besprechung des Xenophon und Platon für die Beurtheilung des geschichtlichen Sokrates giebt Alberti in seinem „Sokrates" (Göttingen 1869) S. 5 ff, womit man Zeller a. a. O. 2. Theil S. 70 ff. und 122 ff. vergleichen möge. Ich selbst habe für mein Bild des Sokrates mehr Platon als Xenophon benützt, schon aus dem Grunde, weil man für die Darstellung eines Verhältnisses zwischen Sokrates und den Sophisten aus letzterem schlechterdings keine besondere Ausbeute machen kann; Protagoras und Gorgias werden von ihm nicht einmal erwähnt. Nach Alberti's Meinung (a. a. O. S. 78) würden die xenophontischen Gespräche die Schalter des sokratischen Silenenbildes (Plat. Symp. 216 D) nicht hinlänglich öffnen, hinter denen die Götterbildsäule des Sokrates einem platonischen Auge deutlicher sichtbar geworden sein muß.

Wenn ich im Folgenden, wie ich bereits im ersten Theile dieser Arbeit gethan, hie und da einen kleinen Ausflug in Platons Lager, ohne Zweifel über die Grenzen des Sokratischen hinaus, mir gestatte, so thue ich das zumeist in der Absicht, um meiner Skizze einen gewissen volleren Hintergrund zu geben.

[2]) Nennt doch der Athener die späteren Vormittagsstunden sehr bezeichnend „vollen Markt;" vgl. Gorg. 469 D; Xen. Anab. I. 8, 1; Mem. I. 1, 10; Hdt. II. 173; IV. 181; VII. 223; Thukyd. VIII. 92.

[3]) Symp. 221 D. NB. Das Symposion ohne Beifügung des Autors ist in meiner Abhandlung immer das platonische. Dasselbe gilt von der Apologie.

[4]) Sein großer Mund und dicke Lippen, beschattet von einer unschönen Stülpnase, seine krebsartig hervortretenden Augen in einem höchst prosaischen Gesichte, seine lichte Glatze, sein philisterhafter Gang und sein überhängender Bauch ließen sein Aeußeres gewiß ohne allen ästhetischen Reiz erscheinen. Vgl. Xen. Symp. IV. 19; V. 5 ff; Plat. Theaet. 143 E, 209 C und vor allem aus dem unvergleichlichen Denkmal, das Alkibiades seinem Meister Symp. 215 A — 222 B gesetzt hat, die Stellen 215 A ff. und 221 C ff.

Er ist, wenn er auch die Nacht hindurch im Freundeskreise zugebracht [1]), am frühen Morgen schon wieder in der Werkstatt eines Handwerkers oder Künstlers, auf der Agora, in einem Gymnasium oder sonst wo in der Oeffentlichkeit zu treffen [2]). Er betrachtet [3]) sein öffentliches Lehramt als Gehorsam gegen den delphischen Gott. Jedermann, ob ein Handwerker oder Staatsmann, ob ein schlichter Alltagsmensch oder ein Candidat hoher Würden, ob ein bescheidener Anfänger in der Wissenschaft oder ein hochweiser Sophist — jeder ist geeignet, ihn zu einem entsprechenden Gespräche zu bestimmen. Für den Mann, der nicht wie die Sophisten um hohes Lehrgeld seine Weisheit hergiebt, der, gleichgiltig gegen seine eigene Armuth, umsonst bietet, was er selbst von den Göttern umsonst erhalten, hat die Wahl seines Zuhörerkreises eben keine Schwierigkeit. Am liebsten freilich suchte er sich seine Schüler aus dem heranwachsenden Geschlechte [4]). Der Jüngling, der, wie z. B. Alkibiades [5]), ein liebreizend Antlitz zur Schau trägt, oder, was für Sokrates noch entscheidender ist, für edle Geistesgaben [6]) den Göttern zum Danke verpflichtet ist, besitzt schon hierin ein festbegründetes Recht an seine Freundschaft und Liebe: schöne Gestalten und schöne Seelen fesseln ihn mit unwiderstehlicher Kraft [7]), wenn er auch bei Xenophon [8]) vor dem Anblick schöner Jünglinge warnt. Von seiner Begeisterung für gesprächsweise Unterhaltung heißt es im Theätet [9]) wörtlich: „wer Sokrates zu einem Redekampfe Veranlassung giebt, ruft den kühnen Reiter auf das Schlachtfeld." Ob dieser Disputiersucht wird er in demselben Werke [10]) mit dem Räuber Skiron und dem Riesen Antäus verglichen, die jeden vorüberziehenden Wanderer zum Kampfe nöthigten [11]). Kein Wunder! wenn ein solcher Mann [12]) die Zuziehung der Flötenspielerinnen und Tänzerinnen zum gesellschaftlichen Mahle nur bei Leuten vernünftig findet, welche, weil selbst nicht im Stande eine geistreiche Unterhaltung zu führen, gleichsam eine fremde Stimme zu diesem Zwecke sich leihen — und wenn derselbe Mann ein ander Mal [13]) nichts eiligeres zu thun hat, als bei seinem Eintritte in das Haus des Agathon die bereits anwesende Flötenspielerin zu verabschieden, um etwa den Frauen draußen

---

[1]) Vgl. den Schluß des Symposion.

[2]) Xen. Mem. I. 1, 10; III. 10, 1 ff; Plat. Apol. 30 A. Zu dieser Gewohnheit stimmt es auch nicht, wenn Aristophanes in seinen „Wolken" unserem Helden ein Phrontisterium, eine Art Grüblerbude, andichtet.

[3]) Nach Apol. 29 D.

[4]) Apol. 23 C; Theæt. 150 C; Xen. Mem. I. 6, 14.

[5]) Prot. 309 A; Symp. 217 A; Gorg. 481 D.

[6]) So ist Theätet, der hoffnungsvolle Schüler des Mathematikers Theodorus, nach dem gleichnamigen Dialoge 143 E keineswegs ein schöner Jüngling, schon deshalb nicht, weil er unserem Sokrates ähnlich sieht, aber so voll wackeren Herzens und scharfen Geistes, daß eine einzige Unterredung hinreicht, ihm Sokrates' warme Freundschaft zu gewinnen.

[7]) Uiber die Erotik des Sokrates vgl. Symp. 177 E, 194 D, 212 B, 216 D; Phaedr. 212 B, 227 C; Charm. 154 B; Lys. 204 B; Xen. Mem. II. 6, 28; Symp. III. 3.

[8]) Mem. I. 3, 13.

[9]) 183 D.

[10]) 169 AB.

[11]) Vgl. Apol. 28 E ff, 33 C, 38 A ff, 41 B; Krit. 53 C; Theæt. 146 A; Symp. 194 D.

[12]) Prot. 347 D.

[13]) Symp. 176 C.

zu spielen, weil die Männer schon selbst wissen würden, wie die Zeit angenehm zu verbringen.

Der Zweck, der unseren Mann bei seinen Besprechungen leitete, war zuvörderst kein anderer, als die Menschen zum richtigen Wissen in den verschiedenen Verhältnissen des öffentlichen wie privaten Lebens zu führen: Zu klarer Einsicht in das Object der jeweiligen Handlung seine Zuhörer, selbst bei ziemlicher Geistesschwäche [1]) zu erheben, ist Sokrates unermüdlich bestrebt; und wo ein Wissen nicht erreicht wird oder nicht erreichbar ist, da begnügt er sich damit, einen anderen von dem Wahne das zu wissen, was er doch nicht weiß, befreit zu haben [2]). Muß ja ohnehin das erste Feld, auf dem sich der Trieb nach Wissen zu erproben hat, das eigene Selbst sein. Das delphische „lerne dich selbst kennen" konnte seinen Ursprung ebenso gut wie von Thales (nach Diogenes von Laerte), oder von Chilon (nach einer andern Tradition), oder von der Pythia selbst (nach Aristoteles), auch von Sokrates ableiten [3]). Manch ein Athener, der sich mit hochfahrenden Plänen trug, wurde in der Unterredung mit Sokrates zu der trostlosen Einsicht gebracht, daß er nicht einmal wisse, was das sei, was er gern werden möchte [4]). Nach Sokrates kann und muß alles erst gelernt werden, dafür spricht schon der mit dem Innewerden der eigenen Unwissenheit gleichzeitig erwachende Trieb nach Anbahnung des Wissens [5]).

Hierin zeigt sich schon ein principieller Unterschied zwischen Sokrates und den Sophisten: diese leugneten die Möglichkeit eines wahren

---

[1]) Nur solche Jünglinge, von denen er sich gar zu wenig versprach, führte er nach Theæt. 151 B Prodikus und andern weisen Männern zu. Unter diesen letzteren versteht Welcker den Apol. 20 A; Phaed. 60 D und Phaedr. 267 A erwähnten Evenus von Paros. Daß man aber, selbst wenn dieser mitgemeint wäre, außer ihm noch an andere Männer denken müßte, ergiebt sich schon aus dem Plural „anderen".

[2]) Theaet. 187 AC E, 210 C; Alk. maj. 118 A.

[3]) Vgl. Xen. Mem. IV. 2, 24 ff; Plat. Symp. 216 A; Phædr. 229 E; Alk. maj. im allgemeinen.

[4]) Xen. Mem. III. 6; IV. 2; vgl. Plat. Symp. 216 A.

[5]) „Inscientia principium philosophiæ" sagt Cicero de nat. deor. I. 1, 1. Treffender nennt Platon Theaet. 155 D (vgl. Arist. Met. 982 B, 12) das Staunen den Anfang der Philosophie, natürlich nicht das kalte Staunen des Schülers, der den Lehrer anstaunt, wenn er ihn nicht versteht; sondern das warme Staunen dessen, der auf einmal vor seinem vorphilosophischen Gedankreise Halt macht und weil das erste Mal mit Wahrheiten von jenseits der Sinnenwelt vertraut geworden, denselben als unvollkommen, einer Bearbeitung bedürftig und fähig erkennt. Viel tiefsinniger noch ist die Definition Platons Symp. 204 B: Der Eros ist die Philosophie. Dieser Eros ist der aus dem innersten Ich des Menschen hervorgehende, mit unbesiegbarer Macht sich geltend machende Trieb, der dem Höchsten und Schönsten nachstrebt und mit dem Menschen zu vereinen sucht — und dieses Höchste und Schönste ist die Wahrheit. Der Eros, der als das Streben nach Selbstobjectivierung im Naturleben zeugend wirkt, ist somit als die Grundlage der Philosophie der Trieb nach theoretischer und praktischer Verwirklichung der Wahrheit in sich und anderen. Sofern diese Liebe ein Streben ist, ist ihr Gegenstand die Wahrheit; insofern sie aber nur Streben ist, nicht Besitz, ist sie ein Mittleres zwischen Haben und Nichthaben. Darum wird der Eros (Symp. 203 C) dargestellt als der Sohn der penia, des Mangels an Wahrheit und infolge dessen der Sehnsucht nach dieser, und des poros, des Weges, der zur Wahrheit führt, der da ist die dialektische Methode, das wahre Feuer des Promotheus (Phil. 16 C), das Organ, mittels dessen das Eine Wahre, der reine Begriff, erfaßt wird. Hiermit stehen wir aber auch schon mitten in der Philosophie Platons.

Wissens, jener erkannte eine solche an; diese suchten zu überreden, jener zu überzeugen; die Sophisten kannten nur Vorstellungen und Meinungen, die als relative Wahrheit vom Belieben des Individuums wie von den Launen des Zufalls gleichmäßig modificiert werden; Sokrates rang nach einem Wissen, das, unabhängig von den genannten Beeinflußungen, wahres und untrügliches Wissen sein sollte, und verlegte dieses in das Bereich der Begriffe. Man mag Platons Werke zur Hand nehmen, oder die von Xenophon mitgetheilten sokratischen Gespräche lesen, überall zeigt es sich sattsam, mit welcher ängstlichen Genauigkeit Sokrates noch unbearbeitete Begriffe zerlegt und ebenso mit allem nöthigen zu versehen wie von allem ungehörigen zu reinigen sucht [1]). Denn nur, wer sich über das Wesen eines Dinges vollkommen klar geworden ist und dasselbe gegen jedes andere, noch so naheliegende, scharf abzugrenzen gelernt hat; nur wer durch vergleichende Beobachtung das Eine im Vielen, das Gleiche im Mannigfaltigen, das Gemeinsame im Verschiedenen gefunden und verstanden hat [2]); nur wer zur Erkenntnis des Begriffes vorgedrungen ist: nur der wird auch in seinem Wissen und weiter in seinem Handeln nicht in's Ungewisse steuern.

Dieses Streben, überall ein begriffliches Wissen zu gewinnen, nahm selbstredend auf die sokratische Lehrweise einen nachhaltigen Einfluß, wie auch den Sophisten, nachdem sie einmal auf die Gewinnung der Wahrheit für sich und andere verzichtet hatten, eben hiedurch für ihre Vorträge die bestimmte Richtung von selbst gegeben war.

Wie lästig er auch seinem Mitunterredner wird, besonders durch seinen unverwüstlichen Witz und seine bekannte Ironie [3]), die andere so leicht zur Erkenntnis ihrer Unwissenheit zu bringen weiß, mit unklaren und vagen Begriffen giebt er sich nimmer zufrieden. Daher z. B. sein fühlbarer Aerger über Polus, der [4]) nach Sophistenbrauch statt einer Definition die Beschreibung giebt, die Redekunst sei die schönste aller Künste: Sokrates ist eben ein erklärter Feind der sophistischen Unart, vor allseitiger Begrenzung des Was schon nach dem Wie zu fragen [5]). Daher sein Misbehagen, wenn anderwärts [6]) eine Definition durch enumeratio partium

---

[1]) Vgl. z. B Gorg. 449 D ff. und 452 E ff, wo die Redekunst von verwandten Künsten mit aller dialektischen Schärfe geschieden wird; Xen. Mem. IV. 6, wo nacheinander mehrere Definitionen nach sokratischer Begriffsbestimmung gegeben werden. Die kleineren Dialoge Platons bearbeiten nach ächt sokratischer Art einzelne ethische Begriffe, so der Laches den Begriff der Tapferkeit, der Euthyphron den der Frömmigkeit, der Lysis den der Freundschaft, der Charmides den der Besonnenheit oder Mäßigung (wie man das schwer zu übersetzende sophrosyne wiederzugeben pflegt).

[2]) Phædr. 262 B, 265 D; Men. 70 AB; Xen. Mem. IV. 5, 12; IV. 6, 1. 13; Arist. Met. 1078 B, 17, 27.

[3]) Uiber die Bedeutung derselben vgl. Volkmann, Lehre des Sokrates, S. 11; Alberti a. a. O. S. 97 und Zeller a. a. O. 2. Theil S. 88.

[4]) Gorg 448 C.

[5]) Vgl. Prot. 361 A ff; Theaet. 196 D; Euthyphr; 11 A; Lach. 190 B; Men. 76 B, 86 D, 100 B; Repl. I. 354 B.

[6]) Men. 71 E; Theaet. 146 D.

gegeben wird. Er gesteht es auch selbst [1]) unumwunden ein, daß er der seltsamste Mensch sei und andere in Verlegenheit bringe: er gleicht dem Zitterrochen, welcher jeden, der ihn berührt, betäubt und erstarren macht [2]).

Bei all dieser Pedanterie wird er aber in der Wahl der Ausdrücke nicht leicht zu Worten greifen, die jemand kränken könnten, während er selbst alle Weile von hoffärtigen Sophisten oder überklugen Sophistenschülern ein spöttisches Lächeln [3]) oder gar die bittersten Entgegnungen [4]) sich gefallen lassen muß.

Sein Benehmen richtet sich jedesmal nach dem Charakter und der Individualität seiner Zuhörer: anders behandelt er den strebsamen Jüngling, der ihm bereitwillig für weise Belehrung Kopf und Herz öffnet, anders den hochgelehrten Sophisten, der im steifen Predigertone die Schätze seiner Weisheit sichtbar werden läßt; anders verfährt er mit dem schlichten Bürger, dem ein freundlicher Rath für seine tägliche Beschäftigung noththut, und anders mit dem vornehmen Aristokraten, der sich einbildet einen Theil des Staatswohles auf seinen Schultern zu tragen. Niemals aber traben seine Argumente, wie die oft ohne Maß und Zügel gehaltenen Künsteleien der Sophisten, auf hohem Kothurn einher, sondern entstammen regelmäßig der Sphäre des bescheidenen Alltagslebens. Daher ihm auch öfter als einmal der Vorwurf gemacht wird, er führe immer nur Schuster und Walker und Köche und Aerzte im Munde [5]), er sei ein Mann, der nie etwas neues wisse, der stets dasselbe und über dasselbe rede [6]).

Zu dieser Einfachheit der Sprache stimmt auch seine Methode, die bekannte Induction, die von dem in der Erfahrung gegebenen Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigt und so das Abstracte durch das Besondere begreiflich macht. Durch diese allgemein verständliche Lehrmethode ermöglicht er es seinem Zuhörer, das was dieser wissen will oder soll, selbst zu finden. Die Sophisten hingegen scheuen dieses oft große Geduld erheischende Verfahren und legen das, was sie andern beibringen wollen, schon fertig vor, betrügen aber gerade dadurch diese um jeden Vortheil einer geistigen Anregung und um das erfreuende Bewußtsein, das Gewollte selbst gefunden zu haben.

Sokrates schrickt vor der Mühe, die seine Methode nöthig macht, keinesfalls zurück; und mag ihm auch durch die Ungeübtheit anderer im Denken oder durch deren Unbeholfenheit im dialektischen Kampfe oder auch durch absichtliche Verschlossenheit gegen das richtige Verständnis die Erreichung sicherer Begriffsbestimmung sehr erschwert werden: er geht, gefühllos gegen derlei Misstände, in der Untersuchung keinen Schritt weiter, bevor nicht über den obschwebenden Gesprächsstoff Klarheit und Deutlichkeit gewonnen ist. Darum arbeitet er z. B. im Gorgias so unverdrossen an der begrifflichen Entwicklung der Redekunst, wie er, um aus den vielen Beispielen nur noch Eines zu erwähnen, im Theätet die Erkenntnistheorie des Protagoras und den heraklitischen Begriff der Bewegung erst allseitig feststellt, bevor er sich an die Kritik hierüber macht. Uiberall das Wahre zu finden [1]) — was für Sophisten bei ihrer Rechthaberei unnützer Zeitverlust wäre — das ist es, wofür er, trotz des Spottes seiner Gegner, keine Mühe für zu groß hält. Aus diesem Grunde unterbreitet er ebenso willig seine eigene Meinung dem berichtigenden Urtheile anderer, wie er selbst deren Irrthümer strenge widerlegt, unbeirrt durch den schlecht angebrachten Witz der Sophisten, welche, sobald sie sich in ihren eigenen Widersprüchen gefangen sehen, ihre Zugeständnisse nur im Scherze gemacht haben wollen [2]). Für diesen Läuterungsproceß der gegenseitigen Ansichten verlangt er die Einwilligung der Gesprächsgenossen [3]) schon deswegen mit Nachdruck, weil meinen etwas zu wissen, was man nicht weiß, das größte Uibel sei [4]).

Ein arger Misbrauch der Sophisten machte ihm dabei keine geringe Schwierigkeit. Diese Leute pflegten sich nämlich zur Erhärtung ihrer Aussagen gern auf die Zustimmung anderer zu berufen, und daß sie dabei nicht in Verlegenheit kommen konnten, begreift sich schon daraus, weil ihre Lehren nur bestimmte Formulierungen der damals herrschenden Meinungen waren. Dies letztere war am wenigsten einem Sokrates unbekannt [5]); deswegen machte er auch wiederholt [6]) den Vorschlag, die Berufung auf Zeugen gänzlich fallen zu lassen und nur Mann gegen Mann stehend den Kampf zu führen, bis der eine den anderen von der Richtigkeit seines Standpunctes überzeugt hätte: nur dann könne der Sieger mit Fug und Recht sich seiner Errungenschaft freuen.

Auch ein anderes Kunstmittel der Sophisten macht unserem Helden nicht bange, ich meine die oft ins abenteuerliche gehenden Schilderungen, die sich Menschen dieser Klasse erlauben, um ihren Meinungen Beweiskraft zu verleihen und jede Entkräftung derselben gleich im vornherein als lächerlich zu bezeichnen. Hieher gehört es, wenn z. B. Polus [7]) zum Beweise dessen, daß der Ungerechteste auch der Glücklichste sein kann, die Thronerwerbung des makedonischen Königs Archelaus in den schwärzesten Farben schildert; oder wenn derselbe Polus in ebendem Werke [8]), um den moralischen Nutzen, den nach Sokrates' Anschauung die Strafe für den Ungerechten haben soll, ins lächerliche zu ziehen, einen über dem Streben nach der Tyrannis ertappten Prätendenten die schrecklichsten und zugleich entwürdigendsten

[1]) Men. 79 E.
[2]) Men. 80 A.
[3]) Gorg. 473 E, 482 D.
[4]) Z. B. Gorg. 467 B, 489 D, 497 B, 501 C; Repl. I. 343 A, 354 A.
[5]) Gorg. 491 B, 517 C; Symp. 221 E; Xen. Mem. I. 2, 37; III. 7, 6.
[6]) Sokrates hinwiederum rühmt sich dieser Gewohnheit als eines Vorzugs und stellt diesem den Fehler anderer, insonderheit der Sophisten, entgegen, nie über denselben Gegenstand dasselbe auszusagen. Vgl. Gorg. 490 E, 491 B, 494 B, 499 C, 509 A; Symp. 221 E; Xen. Mem. IV. 2, 21; IV. 4, 6.

[1]) Vgl. Gorg. 482 E, 492 C, 505 E; Prot. 348 C; Hipp. maj. 288 D, 298 C, 304 CD; Phil. 14 A; Repl. VI. 490 A.
[2]) Wie z. B. Kallikles Gorg 499 B.
[3]) Vgl. außer den in der vorletzten Anmerkung citierten Belegstellen noch Gorg. 458 A, 497 B, 506 C; Theaet. 161 A.
[4]) Men. 84 A; Apol. 21 D; Theaet. 210 B; Soph. 229 C, 230 C, 249 E.
[5]) Was auch Stellen wie Gorg. 472 A, 475 E, 487 E; Prot. 333 C; Phaed. 91 A; Charm. 166 C; Repl. VII. 528 A genugsam bezeugen.
[6]) Gorg. 472 C, 474 A; Repl. VI. 496 A.
[7]) Gorg. 471 A ff.
[8]) Gorg. 473 C.

Strafen erleiden läßt — Strafen, für die sich im damaligen griechischen Staatsleben kaum Belege gefunden hätten. Sokrates erklärt [1]) solche und ähnliche Schreckmittel nur für Popanze und Ammenmährchen, für Beweismittel aber noch weniger als die eben besprochene Berufung auf Zeugen.

Um den Gang der eingeleiteten Discussion nicht abzulenken sondern gradlinig verfolgen zu können, entschließt sich Sokrates, auch hierin entschiedener Gegner der sophistischen Untugenden, ohne besondere Absicht nicht leicht dazu, vom Thema abseits liegende Sachen zu erörtern. So weist er es im Theätet [2]) zurück, die dogmatische Lehre der Eleaten vom unwandelbaren Sein im Gegensatz zum Heraklitismus auseinanderzulegen, obzwar früher [3]) dergleichen in Aussicht gestellt war. Wenn er im Protagoras [4]) sich zur episodischen Besprechung eines Gedichtes des Simonides hergiebt, so thut er das zu dem Zwecke, um später [5]) über solche Abschweifungen der Disputation mit Recht den Stab brechen zu können.

Nur der bezügliche Stoff soll Gegenstand des Gedankenaustausches bleiben, soll aber auch nach allen Beziehungen hin besprochen werden. Will demnach das Gespräch zum Zwecke führen und ein verläßliches Wissen begründen, so muß abwechselnd jedem am Gespräche Betheiligten das Wort gelassen werden — eine Gleichberechtigung, von der die Sophisten im ganzen nichts wissen wollen — und muß auch jeder Sprecher den Muth haben, seine Meinung vollinhaltlich hören zu lassen [6]). Bei Sokrates hat es betreffs dieser Sache keine Noth, aber er verlangt ein Gleiches auch von jedem andern und lobt den, der selbst in der Voraussicht, kaum das Richtige zu treffen, dennoch seine Ansicht offen zu Tage legt [7]).

Bei dieser Kundgebung hat man aber wohl darauf zu achten, daß man richtig denke [8]) und demgemäß auch richtig spreche, daß man in der Wahl der Worte nicht fehlgreife oder synonyme Ausdrücke schlechthin für identisch halte: Sokrates würde dagegen Protest erheben, wie er z. B. im Gorgias [9]) die Sätze „thun was einem gut dünkt" und „thun was man will" oder im Theätet [10]) die Begriffe „haben" und „besitzen" nicht als

---

[1]) Gorg. 486 B, 508 C, 511 B, 521 C, 522 C.

[2]) 183 E.) Die lange Episode Theæt. 172 C — 177 C ist nicht ohne

[3]) 181 B.) Beziehung auf das Ganze und findet hierin ihre Berechtigung.

[4]) 339 A — 347 A.

[5]) 347 C.

[6]) Womit es zusammenhängt, wenn Sokrates Gorg. 454 C verlangt, den jedesmaligen Sprecher zu Ende reden zu lassen und nicht auf bloße Vermuthung hin zu unterbrechen und durch Gegenreden von seiner Fährte abzubringen.

[7]) Demnach könnte man vielleicht auch das Lob, welches Sokrates Gorg. 487 A dem Freimuthe des Kallikles zollt, ein aufrichtiges nennen, obzwar es nach dem Zusammenhange jener Stelle ganz ironisch klingt. Vgl. 487 E, 492 D, 494 C, 521 A. Viele andere Aeußerungen sind natürlich ihrem Wortlaute nach zu nehmen, wie Theæt. 146 C, 151 E, 157 D, 163 C, 166 C, 189 D, 204 B. Dem Protagoras macht er es Theæt. 152 C (vergl. 155 E) zum Vorwurfe, daß er gelegentlichen Zuhörern gegenüber zurückhaltend sei und nur vor seinen Schülern sich offen äußere. Und Prot. 315 A wird wirklich zwischen Schülern und gewöhnlichen Hörern des Protagoras unterschieden.

[8]) Schon bei Platon (Theæt. 189 E und Soph. 263 E) lesen wir den bekannten Satz: Das Denken ist ein lautloses Gespräch der Seele selbst über das, was sie erwägt.

[9]) 466 C.

[10]) 197 B.

äquipollent passieren läßt, oder im letztgenannten Werke [1]) einen gewöhnlichen Sprachfehler dahin rectificiert, daß er sagt, wir empfinden „durch" die Sinne, nicht „mit" den Sinnen, oder im Protagoras [2]) einen Unterschied findet zwischen „geworden sein" und „sein".

Trotz all dieser Genauigkeit und Pedanterie, die leicht einem peinlich werden konnte und nach Platons Dialogen besonders Sophisten wirklich oftmals unerträglich wurde, weiß Sokrates, ohne sich jemand aufzudrängen, seine Unterhaltung so reizend und fesselnd zu machen, daß die Zuhörer, auch wenn der eigentliche Mitsprecher bereits in banger Ahnung seines Unterliegens den Dialog lieber aufgeben möchte [3]), mit edlem Ungestüm um die Weiterführung des Gespräches bitten [4]). Selbst entschlossen die Versammlung zu verlassen, ist er nur dann, wenn seinem eindringlichen Wunsche, in kurzen Fragen und Antworten, als der einzig vernünftigen Weise des dialektischen Verkehres, den Stoff zu bearbeiten, nicht Rechnung getragen wird [5]).

Sokrates stellt es jedem andern frei, das Fragen oder das Antworten zu wählen [6]), am liebsten behält er allerdings das Fragen für sich. Dieses verübeln ihm auch gelegentlich die Theilnehmer am Gespräche, indem sie in seinen Fragen alle möglichen Schleichwege und Spitzfindigkeiten entdecken wollen [7]), weshalb sie auch in solchen Fällen darauf bestehen selbst zu fragen. Dem entgegen giebt er im Theätet [8]) den Grund an, warum er lieber frage als antworte. Er selbst, sagt er, wisse nichts als das, daß er nichts wisse, dieses aber wisse er sehr deutlich [9]); er sei unfruchtbar an Weisheit, verstehe es nicht, aus sich selbst eine geistige Frucht ans Licht zu befördern, wohl aber sei er darin Meister, als ein der geistigen Mäeutik (Entbindungskunst) Kundiger in andern die in ihnen schlummernden Keime des Wissens durch seine Fragen zu herrlichen Gestalten zu formen und deren geistige Geburt herbeizuführen [10]). — Wie lächerlich nimmt sich dagegen die in die ganze Welt herausgerufene Vielwisserei der Sophisten aus, noch lächerlicher dann, wenn schon der Neuling, wo nicht mehr, so doch dasselbe wissen will wie ein greiser Lehrer, wie z. B. Polus im Gorgias [11]).

---

[1]) 184 C.

[2]) 340 B.

[3]) Ein Unglück, das in Platons Werken besonders über Sophisten oder deren Nachtreter oftmals unheimlich hereinbricht; vgl. Gorg. 458 BC, 468 CD, 501 C, 510 A, 513 E, 514 A, 516 BC; Prot. 348 B, 360 D; Theæt. 154 D.

[4]) Gorg. 458 C; Prot. 335 D; Hipp. maj. 295 A.

[5]) Vgl. das oben über die Makrologie der Sophisten Gesagte.

[6]) Prot. 338 CD, 348 C, 351 E, 353 B, 360 E und auch in andern Dialogen oft genug.

[7]) Ueber dergleichen Anschuldigungen vgl. Men. 80 A; Gorg. 483 A, 489 BC, 497 A, 511 A; Euthyd. 287 B ff, 295 B ff; Euthyphr. 11 DE; Phil. 20 A, 21 D; Theæt. 149 A, 150 BC, 151 C; Repl. l. 336 C, 337 A, 338 BD, IV. 436 C und sonst.

[8]) 150 C.

[9]) So deutlich, daß der pythische Gott ihn nur ob dieser seiner Wissenschaft, die andern abzugehen pflegt, den weisesten Griechen genannt haben könne; vgl. Apol. 21 A ff, 23 AB; Xen. Apol. 14; Mem. III. 9, 6.

[10]) Vgl. Theaet. 157 C, 161 B; Apol. 22 E, 23 C; Symp. 212 D; Repl. l. 337 A, III. 394 D; Men. 82—85. An letzterer Stelle wird ein geometrischer Satz einem Knaben — nicht gelehrt — sondern aus dessen Seele herausentwickelt.

[11]) Vgl. 448 A, 462 A.

In diesem Fragen und Prüfen, das keinen andern Zweck für ihn hatte, als sich selbst und andere zum Wissen oder wenigstens zur Erkenntnis des Nichtwissens zu führen, besaß Sokrates wirklich eine wunderbare Meisterschaft. Seine eigene, oft blos mit kluger Berechnung vorgegebene Unwissenheit ist ihm hierbei ein behagliches Ruheplätzchen, von dem er wie aus einem Hinterhalte auf die aufgeblähte Scheinweisheit anderer die Pfeile seiner sicher treffenden Dialektik kaltblütig entsendet [1]). Mit seiner eigenen Meinung hält er oft so geheimnisvoll zurück, daß der Gegenredner bald darüber im Unklaren ist, ob Sokrates seine oder eine andere Meinung theilt [2]). Ja, es will dem Leser mitunter bedünken, daß Sokrates da und dort auch ein Pröbchen von Sophisterei ablege [3]). Die mit ihm wettkämpfenden Sophisten geben ihm ein oder das andere Mal ihre Zustimmung gewiß nicht aus Ueberzeugung, sondern weil sie eben nichts zu antworten wissen und im Herzen sich sagen: du verstehst unsere Rüstkammern besser zu plündern als wir selbst. Unter diese Kategorie fällt es, um wenigstens Ein Beispiel zu nennen, wenn er im Protagoras [4]) die doppelte Bedeutung von sophrosyne, Verstand und Mäßigung, ausnützt, um diese Tugend auf das Wissen zurückführen zu können [5]). Nicht jeder jedoch läßt sich in Sokrates Netzen geduldig fangen. So erhebt sich in demselben Dialoge [6]) Protagoras mit vollberechtigtem Selbstbewußtsein gegen die Auffassung der Tapferkeit als eines Wissens, so daß Sokrates, um gleichwohl seine Veste behaupten zu können, von 351 B an in einer neuen Gedankenreihe ein anderes Geschütz aufführen muß. Ingleichen geht Diotima [7]) keineswegs auf seinen Satz ein, daß was nicht schön, schon häßlich, und was nicht weise, schon thöricht sein müsse, mit Recht auch ein in der Mitte liegendes Gebiet anerkennend.

Wenn wir das Gesagte überschauen, so gewahren wir, daß Sokrates ein Wissen für möglich hielt und mit unermüdlichem Eifer selbiges zu erreichen suchte — ein Verdienst, das man dem Skepticismus der Sophisten gegenüber nicht hoch genug anschlagen kann. Ein fertiges System philosophischen Wissens erkannte er jedoch noch nicht an. Nur das Ziel des Denkens, die Erkenntnis im allgemeinen, und das Mittel, das zur Erkenntnis führt, die Begriffsbestimmung, und die Methode, die bei dieser

[1]) Ein ähnliches Manöver führt er im Protagoras aus: er giebt sich dort 334 C aus Unbehagen über die Makrologie des Protagoras als einen vergeßlichen Menschen aus. Wie wenig auch dies ernst gemeint ist, sagt 336 D Alkibiades, der, wenn für jemandes getreues Gedächtnis, so für das des Sokrates gutsteht.

[2]) Daher die Vorwürfe Gorg. 461 B und 481 B; vgl. Prot. 331 A.

[3]) Euthyd. 301 B gesteht er das sogar selbst, und wie oft wird es ihm nicht von den Sophisten vorgeworfen! In den „Wolken" des Aristophanes erscheint bekanntlich Sokrates als Erzschelm aller Sophisten.

[4]) 332 A ff.

[5]) Vgl. übrigens Xen. Mem. III. 9, 4, wo Sokrates die zwei Begriffe sophia und sophrosyne als identisch betrachtet und demjenigen diese zwei Tugenden zuschreibt, welcher das Gute zu gebrauchen, das Böse zu meiden weiß.

[6]) 350 C ff.

[7]) Symp. [illegible]

geistigen Arbeit anzuwenden, die Induction, will er gefunden haben. Auch von speciellen logischen Regeln, die er als Richtschnur für die Begriffsbildung aufgestellt hätte, lesen wir nirgends etwas. Aus diesen Gründen kann man sich auch Sokrates nicht docierend sondern lediglich nur von Fall zu Fall im Dialoge begriffen vorstellen. Die Gesprächsform ist für ihn nicht zufällig, sondern nothwendig.

Wie hätte auch Sokrates ein festes Gebäude philosophischen Wissens aufführen können! Von seinen Vorgängern, insonderheit von den Sophisten, war dazu kein brauchbares Materiale gesammelt, im Gegentheile zu viel des losen Gesteins zusammengetragen worden, das alles auch nur als unbrauchbar zu erklären einen minder kühnen Baumeister gleich anfangs hätte abschrecken können.

Angesichts dieser Thatsachen wird man auch einen fühlbaren Mangel der sokratischen Erkenntnislehre mit möglichster Nachsicht hinnehmen. Wer zum wahren und eigentlichen Wissen gelangen will, für den ist die erste psychologische Bedingung, die conditio sine qua non (nach dem Charmides) für jede höhere Erkenntnis die, zu wissen, was das Wissen selbst ist. Dieses aber läßt Platon keineswegs als ein ohne Mühe und Schweiß erreichbares Gut erscheinen, sondern vielmehr als einen in einer festen Burg verborgenen Schatz, bis zu welchem vorzudringen nur dem muthigen Kämpen, muthiger noch als selbst Sokrates war, gelingen will. Der Theätet, derselbe Dialog, in dem Sokrates 202 D jubelnd und gewissermaßen freudetrunken ausruft, er glaube nun mit Theätet das Wesen der episteme gefunden zu haben, was viele andere zwar gesucht hätten, aber zu gewinnen durch das inzwischen über sie kommende Alter gehindert worden wären — derselbe Dialog zeigt in seinem mehr negativen Resultate dem Jünger der Weisheit alle die rauhen Pfade, auf denen zum Wissen des Wissens zu gelangen — nicht gelingt.

Worin besteht, um den trefflichen Dialog Theätet vollends auszubeuten, das Wissen? Der protagoreisch-heraklitische Sensualismus weiß, wenn wir uns an obiges erinnern, diese Frage nicht zu beantworten.

Wenn nicht die sinnliche Wahrnehmung, so dürfte die richtige Vorstellung das Wissen sein [1]). Die Unmöglichkeit dessen folgt schon daraus, daß Vorstellung und Wissen überhaupt heterogene Begriffe sind, also nie in einander übergehen können: die Vorstellung oder Meinung kann wahr und falsch sein [2]), das Wissen aber muß immer wahr sein; sein Gegensatz ist das Nichtwissen, nicht aber ein falsches Wissen. Im Theätet wird [3]) die Nichtidentität der richtigen Vorstellung und des Wissens kurz durch eine unbestreitbare Thatsache dargethan. Der Richter nämlich, der ein richtiges Urtheil fällt, war bei der zu verhandelnden Sache z. B. beim Morde nicht zugegen, hat also kein wirkliches Wissen, sondern es ist

[1]) Welchen Standpunct nach Steinhart (Einl. zum Theätet S. 13) Anaxagoras vertreten würde.

[2]) Vgl. Gorg. 454 D; Men. 98 B; Theaet. 201 AC; Symp. 202 A; Tim. 51 E; Repl. V. 477 E, VI. 511 und VII. im allgemeinen.

[3]) 200 D — 201 C.

ihm blos vom gerichtlichen Redner die richtige Vorstellung beigebracht worden [1]), und diese reicht für ihn zu einer gerechten Entscheidung hin.

Im dritten Theile des Theätet wird die Definition „Wissen ist wahre Vorstellung verbunden mit logos“ [2]) kritisch behandelt und als ungenügend befunden, mag man logos auffassen als die sprachlichen Ausdrücke, womit man das Object der Vorstellung darlegt; oder als die Aufzählung der Elemente, aus denen etwas besteht; oder endlich als die Angabe dessen, wodurch sich etwas von allem anderen unterscheidet. Denn das erste und dritte ist von der wahren Vorstellung ohnehin nicht trennbar, und was das zweite betrifft, so bewahrt die Kenntnis der Elemente noch nicht vor Irrthum [3]), reicht also nicht hin, in Verbindung mit der wahren Vorstellung Wissen zu erzeugen [4]).

Hiemit endet der Theätet. Der Dialog mag noch so sehr Platons eigenstes Eigenthum sein: das Angeführte scheint mir unsern Sokrates vollkommen zu kennzeichnen. Der Schluß des Theätet zeigt uns recht klar die Stelle in der Entwicklung der Philosophie, die Stufe des Denkens, die Sokrates selbst einnimmt. Die richtige Vorstellung, die ihr Object zu beschreiben, in seine Elemente aufzulösen und durch Angabe der unterscheidenden Merkmale vor jeder Verwechslung sicher zu stellen weiß, die Bildung von Allgemeinbegriffen [5]), die ist es, bis zu der es das verständige Raisonnement des Sokrates gebracht hat. Bis zum Bereiche der Vernunft und der Ideen, der eigentlichen Heimat sichern und unwandelbaren Wissens und Seins, vermochte erst der Geist eines Platon sich hindurchzuarbeiten.

Der Mann also, der in jedem concreten Falle das Streben nach dem Wissen an die erste Stelle setzt, muß in abstracto auf das Wissen vom Wissen selbst verzichten. Man muß es da eben, wie schon oben bemerkt wurde, mit Sokrates für ein Glück erachten zu wissen, daß man

[1]) Der weitere Inhalt des zweiten Theiles des Theätet dreht sich als Widerlegung der sophistischen Behauptung, jeder Irrthum sei unmöglich, um die Entstehung falscher Vorstellungen und des Irrthums. Eine falsche Vorstellung scheint wirklich zunächst 187 A — 190 E unmöglich zu sein, denn man müßte sonst, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß Vorstellung und Wissen dasselbe sind, etwas wissen und nicht wissen, oder zwei Seiende, über welche die betrachtende Seele sich klar geworden, in der Vorstellung verwechseln können. Da denn aber die Existenz falscher Vorstellungen einmal nicht bestritten werden kann, so werden dieselben aus einer doppelten Quelle abgeleitet: a) falsche Vorstellungen und Irrthümer können dadurch entstehen, daß man bei der Beziehung einer Wahrnehmung auf das ihr entsprechende, in der Seele wie in einer Wachstafel abgedrückte Gepräge entweder jene oder dieses nicht deutlich genug ist (190 E — 194 C), so daß mit der Schwäche der Sinne und des Gedächtnisses die Möglichkeit des Irrens wächst; oder b) dadurch, daß man, wenn man für eine Wahrnehmung das ihr zugehörige innere Bild sucht, beim Einfangen desselben sich vergreift, wie wenn einer in einem Taubenhause statt der gewünschten eine andere Taube einfängt (195 C -- 199 C). Vgl. über die Entstehung der wahren und falschen Vorstellung Tim. 37 A ff.

[2]) Nach Steinbart a. a. O. S. 14 Ergebnis der pythagoreischen Lehre und nach S. 81 vielleicht die Ansicht eines der Grammatik kundigen Sophisten, etwa des Prodikus; nach Alberti Lehre des Antisthenes.

[3]) Es kann z B. einer die Buchstaben alle kennen, trotzdem aber bei einem Namen in der Orthographie oder Abtheilung der Silben fehlen.

[4]) Theaet. 206 C — 210 B.

[5]) Symp. 210 A ff; Phaedr. 249 B, 265 D; Repl. X. 596 A; Xen. Mem. IV. 5, 12; vgl. Steger a. a. O. S. 55 Anm. 1.

nicht wisse, was man zu wissen glaubte, und die Wege zu kennen, die zu einem gewissen Ziele nicht führen. Von da aus begreift man es auch, warum Sokrates so haushälterisch verfährt, wenn er jemandem eine Parcelle der richtigen Einsicht, natürlich nur der menschlichen Weisheit [1]), zuerkennen soll. Auf der andern Seite hält er jedoch im ganzen jeden geistig gesunden Menschen für belehrungsfähig. Jedermann besitzt die Potenzialität des begrifflichen Wissens. Versteht es nun einer, diese schlafende Kraft wach zu rufen und dadurch in entsprechende Thätigkeit zu versetzen, daß er sie nöthigt, statt der wandelbaren Eigenschaften, auf die die Sophisten ihr Absehen richteten, das unverrückbare Wesen der Dinge zu erfassen: da kann es nicht fehlen, daß der so Geleitete zur Einsicht geführt werde. Dazu ist nun der rechte Mann Sokrates. Hat er seine erste Arbeit damit abgethan, daß er den Schüler zur Erkenntnis seines Nichtwissens gebracht hat, dann freut er sich nicht etwa in dämonischer Weise dieses Triumphes, sondern macht sich daran, unter stets wachsender Fügsamkeit und Freudigkeit seines Jüngers gerade jenes Wissen um die eigene Unwissenheit als reichlich fließende Quelle trefflicher Weisheit zu verwerthen und aus selbiger die herrlichsten Erkenntnisse abzuleiten [2]).

Das wäre denn der eine Punct in der Sokratik, die Lehre vom begrifflichen Wissen. Sokrates ist der Begründer der Definition und einer reinen Erkenntnislehre. Die andere Seite der sokratischen Philosophie ist die, daß er die Läuterung vorphilosophischer Gedanken, die Erhebung der doxa zur episteme [3]) bei sich und bei anderen ausschließlich zur Ermöglichung und Bewerkstelligung tadellosen Handels betrieb [4]), ein Streben, ob dessen er [5]) der Vater der Ethik wurde [6]). Aus diesem Grunde läßt er auch die rein metaphysische Betrachtung des Göttlichen [7]) als eine das menschliche Erkenntnisvermögen übersteigende Untersuchung, und ebenso —

[1]) Denn das reine und höchste Wissen ist ohnehin nur bei den Göttern; vgl. Apol. 20 D, 23 A; Phaedr. 278 D; Prot. 341 E; Xen. Mem. I. 1, 19. Bei den Göttern müßte man auch noch ein anderes Gut suchen, welches die neuere Philosophie auf die Erde verpflanzt hat, das Problem des Ich. Denn dieses blieb nicht nur für Sokrates sondern für die ganze antike Philosophie ein verschleiertes Bild. Ahnungen davon dämmern indes schon bei den griechischen Vätern z. B. bei dem hl. Gregor von Nyssa.

[2]) Soph. 230 C, 249 E; Theaet. 149 A ff, 157 CD, 210 B; Phaedr. 291 A ff, 293 A; Xen. Mem. IV. 2, 40.

[3]) Ueber den Unterschied beider giebt uns, wenn auch mehr in propädeutischer Weise, der Menon, und über die Möglichkeit und Wirklichkeit der letzteren der Euthydem Auskunft.

[4]) Dem scheint mir nicht zu widersprechen, wenn Sokrates Xen. Mem. III. 10 einen Maler, einen Bildhauer und einen Panzermacher über den Begriff ihrer Kunst unterrichtet. Es handelt sich zwar hier nicht um einen moralischen Zweck, aber doch um eine praktische Fertigkeit, welche durch Unterricht zu fördern (l. c. §. 1) dem Praktiker per excellentiam ganz angemessen war.

[5]) Nach Diog. Laert. I. 14; II. 21; III. 56; Cic. Tusc. III. 4, 8; V. 4, 10.

[6]) Die vorsokratische Philosophie wandte sich, wie ich gleich im Eingange erinnerte, nur theoretischen Untersuchungen zu. Die Sprüche der sog. sieben Weisen sind zwar praktische Regeln als leitende Richtschnur im Thun und Lassen, keineswegs aber schon vollkommene Principien, aus denen alle Werthurtheile abgeleitet werden könnten.

[7]) Xen. Mem. I. 1, 12. 15.

hierin im Einklange mit den Sophisten [1]) — die Naturphilosophie [2]) als eine für den menschlichen Geist gleichfalls zu schwierige und in praktischer Beziehung unfruchtbare Speculation bei Seite. Eine gewisse Vertrautheit mit der Astronomie, Geometrie und Rechnenkunst empfahl er [3]) vom Standpuncte seines Zweckmäßigkeitsprinzipes — von dem weiter unten — nur insoweit, als diese Wissenschaften im Leben anwendbar und von Nutzen seien [4]).

Die Erkenntnis soll nach Sokrates nicht etwas für sich bestehendes, gleichsam in der Luft schwebendes sein, sondern praktische Erkenntnis werden. Zu diesem Ende hat er auch gleich von Anfang an seine formalen Gattungsbegriffe, die abstracten Verstandesformen, noëmata der Seele, welche auf alle Gebiete des Seins ausgedehnt und mit dem Prädicate der Realität versehen [5]) zu Platons Ideen wurden, in ein eng umgrenztes Gebiet, in das des Ethischen, eingeschlossen, weil er nur auf diesem Felde ein reines und sicheres Wissen für möglich hält und vor ihm nur jenes Handeln einen Werth hat, das auf richtigem Wissen basiert [6]). Diese Richtung auf das Praktische ist für ihn so überwiegend, daß er über den psychologischen Vorgang bei der Bildung der Allgemeinbegriffe eben so wenig nachdachte, wie er sich darum bekümmerte, diese Begriffe in ein logisches Verhältnis zu einander zu bringen.

Sokrates hatte die löbliche Absicht, die Wissenschaft mit dem Leben in die engste Verbindung zu setzen. Er sah, wie die Sophisten gerade dadurch dem wirklichen Leben gefährliche Wunden geschlagen hatten, daß sie durch ihre Skepsis, mochte diese auch noch so verhüllt sich zeigen, ihren wissenschaftlichen Bestrebungen jeden fruchtbaren Boden entzogen hatten, und daß sich der schädigende Einfluß ihrer Theorie auf die Gestal-

[1]) Wenn der vielkluge Hippias auch die Natur in den Kreis seiner Forschungen und gelehrten Vorträge zog, so wird uns schon die staunenerregende Verschiedenheit des Wissens, das dieser Mann besitzen wollte, davor warnen, seine die Naturphilosophie betreffenden Kenntnisse und selbstständigen Studien allzuhoch anzuschlagen.

[2]) Xen. Mem. I. 1, 11. 13. 14; IV. 7, 6; Arist. Met. 987 B, 1. 2; 1078 B, 17. 27; de part. an. 642 A, 28; Cic. Tusc. V. 4, 10; de fin. V. 29, 87; Acad. I. 4, 15; IV. 29, 123. Deshalb erscheint auch in Platons Timäus, dessen Inhalt Naturphilosophie ist, nicht Sokrates sondern der Pythagoreer Timäus als Hauptsprecher. Wenn übrigens nach der Bildungsgeschichte des Sokrates im Phädon 96—102, in der Alberti (a. a. O. S. 13 ff. in Uebereinstimmung mit manchen anderen gegen Zeller) durchaus nicht blos den Bildungsgang Platons selbst finden will, Sokrates in seiner Jugend mit regem Interesse die Naturphilosophie betrieb (Phaed. 96 AB, 97 B ff; vgl. Phil. 28 DE, Repl. VII. 529 A; Leg. XII. 966 E; Xen. Mem. I. 4; IV. 3); so kann diese Meldung der xenophontischen Ueberlieferung Mem. I. 1, 11. 13. 14 nur insofern nicht widersprechen, als man voraussetzt, daß Sokrates, nachdem ihm frühzeitig schon sein praktisches Princip klar geworden war, das Studium der Physik als nicht befriedigend aufgab, und daß Xenophon seinen Lehrer erst auf diesem neuen Wege näher kennen gelernt habe.

[3]) Nach Xen. Mem. IV. 7, womit man Theaet. 145 B vergleichen möge.

[4]) Platon dachte hierin schon anders: so wird Repl. VII. 526 D ff. die Mathematik als Vorstufe zur Erkenntnis der Ideen angesehen.

[5]) Parm. 132 BC.

[6]) Da nach früherem selbst die wahre Vorstellung, zugeschweigen der falschen, noch immer vom Wissen weit ab liegt, so kann auch das aus der bloßen doxa resultierende Handeln einen Anspruch auf ethischen Werth nicht erheben, und man sieht ein, warum Sokrates Gorg. 467 A das nur ein Meinen zu seinem Grunde habende Thun etwas böses nennt.

ung der Wirklichkeit, sobald er sich einmal geltend gemacht, nicht mehr aufhalten ließ. In Anbetracht dieser klaren Erscheinung baute er sich für eine Reformierung des sittlichen Lebens in seiner Lehre vom wahren Wissen eine neue Unterlage und suchte dann über dieser eine Neugestaltung des bisherigen sittlichen Lebens vorzunehmen. Das Leben soll sich auf ein richtiges Wissen, und nur auf dieses stützen, und das Wissen soll zu seinem Substrate wieder nur das sittliche Leben haben. Sokrates hält somit auch den Menschen für den Gegenstand der Philosophie, wie die Sophisten, aber nicht wie diese den empirischen Menschen, sondern den denkenden.

Nach diesem Vorspiel stelle ich nun die Hauptpuncte der sokratischen Ethik in folgender Weise zusammen. Nur wer makellose Einsicht hat, kann recht handeln und wird auch recht handeln, letzteres deshalb, weil es undenkbar ist, daß jemand gegen seine bessere Einsicht das Schlechte thun wird. Nur derjenige, welcher weiß, was das Gute ist, kann dasselbe auch thun [1]), und wer da weiß, was das Gute ist, wird es auch thun [2]). Die Ethik des Sokrates hängt demnach mit seiner theoretischen Lehre innig zusammen. Daraus ergeben sich auch gewisse, theilweise paradoxe Sätze, die Sokrates ganz offen aussprach: Jede Tugend, auch die Tapferkeit, die es am wenigsten scheinen sollte [3]), ist ein Wissen und somit lehrbar [4]). — Da es nur Ein wahres Wissen giebt, so auch nur Eine ächte Tugend; die einzelnen, verschieden benannten Tugenden sind als Regulative der besonderen Sphären des sittlichen Lebens nur Theile dieser Einen, das praktische Leben im allgemeinen zum Gegenstande habenden Tugend, der Weisheit [5]). — Niemand ist freiwillig d. h. gegen sein besseres Wissen böse; wer böse handelt, dem fehlt nur die klare Einsicht in das entgegengesetzte Gute. Alles Thun besteht [6]) darin, daß man eine Handlungsweise einer andern vorzieht, weil man sie als die bessere erkannt hat. Da der Mensch von Natur aus sein Bestes will [7]), wird er auch dieses stets wählen; und wo das Gegentheil stattfindet, da hat er nur im Abwägen der sich entgegenstehenden Handlungen geirrt, also nicht die richtige Erkenntnis gehabt, so daß denn Böse und Unwissenheit als identisch er-

[1]) Ohne Einsicht gethan würde es den Charakter des Guten verlieren; vgl. Men. 87 C ff; Euthyd. 280 B ff.

[2]) Xen. Mem. IV. 2, 19 ff. unterscheidet er, durch den Zweck der dortigen Unterredung genöthigt, zwischen dem Wissen der Tugend und der Ausübung derselben.

[3]) Die Tapferkeit, die im Laches ex officio behandelt wird, erscheint im Protagoras (360 D; vgl. Lach. 194 D ff.) als die Kenntnis des wahrhaft Furchtbaren und des nicht zu Fürchtenden. Ihre Lehrbarkeit wird in diesem Dialoge von 349 D — 360 E dargethan. Vgl. Xen. Symp. II. 12; Mem. III. 9, 2; Arist. Eth. Nik. 1116 B, 4.

[4]) Vgl. Xen. Mem. III. 9, 1—8; IV. 6, 3 ff; Arist. Eth. Nik. 1144 B, 17, 28; den Menon und ebenso den Protagoras, in welch' letzterem Sokrates von der Leugnung der Lehrbarkeit der (sophistischen) Tugend des Protagoras ausgeht, um zum Schluße, nachdem er inzwischen das Gespräch auf seine eigene Tugendlehre hinübergeleitet hat, zu der entgegengesetzten Ansicht zu gelangen, während der Sophist, der dem Werke den Namen gegeben, den umgekehrten Weg geht.

[5]) Men. 72 A ff. Vgl. Theaet. 176 B; Phaed. 69 B.

[6]) Nach Prot. 356 B ff.

[7]) Prot. 358 C; Xen. Mem. III. 9, 4.

scheinen. Uiber diesen Gegenstand lesen wir im Protagoras [1]) die unzweideutigen Worte: „Das Wissen ist etwas schönes und im Stande den Menschen zu leiten; und wenn jemand, was gut und schlecht ist, erkennt, wird nichts solche Macht über ihn haben, daß er anders handelt als die Erkenntnis ihm befiehlt" [2]). — Schließlich gehört hieher noch das Paradoxon: es ist (wenn dies nur möglich wäre) besser wissentlich als unwissentlich zu fehlen [3]), denn im ersteren Falle hat man wenigstens die Einsicht, die ein zweites Mal den Fehler wieder gut machen läßt, während der unwissend Irrende vielleicht nie zur Erkenntnis des Guten kommt [4]).

Das Object, an dem sich nach der sokratischen Ethik das Wissen zu verwirklichen hat, ist also im allgemeinen das Gute [5]). Fragt man aber nach dem besonderen Inhalte dieses Wissens, so muß man auf eine streng wissenschaftliche Antwort verzichten; Sokrates hat sich eine solche selbst nicht gegeben. Wir begegnen bei ihm den Begriffen: gerecht, schön, gut, nützlich, brauchbar, auch angenehm; zu einer durchgreifenden Scheidung dieser hat er es noch nicht gebracht [6]), sie gehen in einander über und vereinigen sich schließlich im Begriffe der Nützlichkeit. Der Maßstab nämlich, wornach Sokrates seine ethischen Begriffe, mag er sie so oder so nennen, von Fall zu Fall [7]) mißt, ist, besonders nach Xenophons Uiberlieferung, das Nützliche, so daß das Wissen, aus dem die richtige Handlung hervorgehen soll, zum Sichklarwerden über den Nutzen jeder Hand-

[1]) 352 C.

[2]) Vgl. Prot. 345 B D, 355 A B, 357 C, 358 C E, 359 D, 360 B C; Apol. 25 E, 26 A; Soph. 228 C D, 230 A; Theaet. 176 C; Hipp. maj. 296 C; Hipp. min. seinem ganzen Inhalte nach; Xen. Mem. III. 9, 4; IV. 6, 6 und noch mehrere andere Stellen bei Steger a. a. O. S. 71 Anm. 1.

[3]) Hipp. min. 373 B ff; Repl. III. 389 B, IV. 459 C D, VII. 535 E; Xen. Mem. IV. 2, 19. Die schon öfter angezogene nikomachische Ethik sagt 1144 B, 22 in Bezug auf die Tugend das Gegentheil. Denn nach dieser Stelle wäre wohl in der Kunst, nicht aber in der Tugend der freiwillig Fehlende vorzuziehen.

[4]) Eine natürliche Consequenz ist es, daß selbst Unsittlichkeit, mit Einsicht gepaart, geadelt wird, wie das Sokrates in dem Gespräche mit der Hetäre Theodota Xen. Mem. III. 11 errathen läßt.

[5]) Hierin scheint mir ein Gebrechen der sokratischen Philosophie zu liegen. Der Inhalt der Tugend ist das Wissen des Guten, welches letztere ebenso einig ist wie die Tugend selbst. Sokrates verwechselt die Begriffe des Wahren und Guten. Alles Werdende integriert dem Einen Wahren und Einen Guten, dieses ist aber Gott: also ist der Pantheismus gepredigt, ohne daß Sokrates selbst seinen Fehler merkte.

[6]) Vgl. Xen. Mem. III. 8, 3 ff; IV. 5, 6; IV. 6, 8 ff; Plat. Prot. 333 E, 353 C ff. So läßt er sich, um Ein Beispiel durchzuführen, im Gorgias 476 B die Identität der zwei Begriffe: „gerecht und schön" zusichern und stellt dann bis 477 A folgende Gedankenreihe her: Wer Unrecht gethan hat, wird, wenn er Strafe erleidet, in richtiger Weise bestraft, folglich auch gerecht; diese Strafe ist auch ein Schönes, weil das Gerechte schön ist, und weiter ein Nützliches, weil jedes Schöne ein Angenehmes oder ein Nützliches ist; da schließlich der Nutzen die Seele trifft und sich durch die Befreiung derselben von der Ungerechtigkeit manifestiert; so ist es für den Ungerechten gut, bestraft zu werden. — Zeller findet indes a. a. O. 2. Theil S. 104 in dieser und ähnlichen Partien des Gorgias schon eine Fortbildung sokratischer Grundsätze durch Platon.

[7]) Wie Sokrates seine Allgemeinbegriffe in kein logisches Verhältnis gebracht hat, so hat er auch die Ergebnisse seiner praktischen Philosophie nicht in die Grenzen eines Systems eingeordnet.

lung wird. Eine philosophische Begründung giebt Sokrates nicht. Was irgend einem bestimmten Zwecke dient, das ist ihm das Gute: dieses ist somit blos ein Relatives, eben so wenig constant, als etwas allen und immer von Nutzen ist; ein höchstes Gute an sich, das seinen Zweck in sich selbst hätte, giebt es für ihn nicht. Zu dieser Beschränktheit kommt noch eine zweite. Die Einsicht in die objective Zweckmäßigkeit einer Handlung enthält weder eine Bürgschaft für die Ausführbarkeit der Handlung, noch dafür, ob die Handlung auch dem subjectiven Wohlsein des Handelnden frommen wird.

In der Relativität seiner sittlichen Dogmen findet Sokrates Anklänge in der entsprechenden Lehre der Sophisten, wie er auch mit seiner Nützlichkeitstheorie die Utilitätslehre der Sophisten im Principe berührt [1]); in Wirklichkeit aber in die verderbliche Moral der letzteren zu verfallen, davor bewahrte ihn sein sittlicher Ernst und die probehaltige Grundlage, von der er überhaupt bei seinem Philosophieren ausgieng.

Die Unzertrennlichkeit des richtigen Wissens vom richtigen Handeln ist der Stützpunct der ganzen sokratischen Ethik. Dadurch ist der Wille mit Einem Striche aus der Moralphilosophie entfernt. Im Gorgias [2]) wird der Wille in den klarsten Worten zur Vermeidung eigener böser Handlungen ebenso wenig zureichend gefunden, wie er uns gegen Ungerechtigkeit anderer schützen würde. Für den Willen giebt es also in der Sokratik keine Stelle und doch soll er es sein, der dem ganzen menschlichen Leben Weihe und Werth verleiht. Ja! wenn nur die Einsicht zum richtigen Handeln drängt und so unwiderstehlich nöthigt, daß diese Nöthigung zum Zwange wird, wo bleibt dann die Freiheit des Willens, die sittliche Güte und Verwerflichkeit, die Zurechnungsfähigkeit unserer Handlungen? wo das erhebende Gefühl, aus eigener Wahl dem Guten nachgegangen, dem Bösen den Rücken zugekehrt zu haben? Unser Verdienst, unser Stolz kann es dann nur noch sein, daß wir uns eben zur Einsicht emporgearbeitet haben. Und dem wievielten gelingt dies letztere in vollem Maße? Ist doch Sokrates selbst gar so zäh, wenn er den Menschen Weisheit zusprechen soll! wie arm an Tugendhelden, wie leer an löblichen Handlungen muß da die Welt erscheinen!

Schade! daß hier die Moral eines Mannes, von dessen Verehrern die Welt voll ist, in wissenschaftlicher Beziehung unfruchtbar zu werden droht. Sokrates hatte den Sophisten gegenüber, deren Tugend-

[1]) Alberti unternimmt es a. a. O. S. 102 f. gegen Zeller, dessen Meinung hierin auch viele andere Celebritäten theilen, die Ansicht zu verfechten, daß man, um die Tendenz des Sokrates richtig zu würdigen, das Nützliche aus dem einzelnen und jedesmaligen Bezuge auf den allgemeinen und ein für alle Male geltenden Bezug des moralischen Gebotes, des Gewissens, zurückführen müsse.

[2]) 509 E. Auch für den Grundgedanken dieses Dialoges bildet die eben ausgesprochene Unzertrennlichkeit ein wichtiges Fundament. Da der Philosoph, und nur er, die möglichst richtige Einsicht hat, so kann wiederum auch nur er es sein, der vor allem sein eigenes Leben in die rechte Bahn bringt und sodann auch anderen das Programm vorzuzeichnen vermag, nach dem sie selbst besser werden und ihren Mitbürgern zu demselben Ziele behilflich sein können. 501 A bis zum Ende des Dialogs ist dies des Ausführlichen dargethan; vgl. auch 460 AB, 466 D ff, 488 A.

lehre mehr einer Blasphemie gleicht, in seiner Ethik ein so schönes Land entdeckt, hatte auch manchen ahnungsvollen Blick hinein gethan; doch zum vollen Besitze und gedeihlichen Anbau desselben hat er es nicht gebracht. Die richtige Einsicht wird immer ein wünschenswerthes Fundament für jede Ethik sein und bleiben; dadurch aber, daß Sokrates die Erkenntnis nicht blos zum stärksten, sondern auch zum einzigen Motive des sittlichen Handelns erhob, entzog er seinem Systeme die Krone, die ihm schon zu winken schien. Denn nur der Wille, geleitet allerdings von vernünftiger Einsicht, kann die Basis einer fruchtbaren Ethik hergeben. Die causale Verbindung zwischen Wissen und Thun überschreitet für Menschen die gebührenden Grenzen. Diese Coincidenz kann man nur für ein Wesen höherer Ordnung statuieren, in dem Wissen und Wollen und Können Eins wären.

Es tritt uns also in der ethischen Lehre des Sokrates eine Einseitigkeit entgegen, die wir durchaus nicht zum Vortheile seines Systems auslegen können. Zufriedener aber werden wir mit unserem Weltweisen sein, wenn wir zum Schluße noch einen betrachtenden Blick auf sein persönliches Leben werfen und Sokrates als Oberhaupt seiner Familie, als Menschen, als Bürger des Staates in's Auge fassen; soll er doch nach Xenophons und Platons übereinstimmender Darstellung ein Muster jeglicher Tugend sein.

In Sokrates' häuslichen und ehelichen Verhältnissen würde zwar ein strenger Moralist noch manchen Schatten entdecken [1]), indessen werden auch in dieser Beziehung sich die Chancen günstiger für ihn gestalten, wenn man ihn, wie billig, nach seiner Zeit und seinen speciellen Lebensverhältnissen beurtheilt. Seine Gemahlin Xanthippe verdankt den üblen Volksmund, in dem sie gegenwärtig bei aller Welt steht, einer Stelle in Xenophons Symposion [2]), nach der sie das schlimmste aller Weiber genannt wird, die je gelebt haben, leben und je leben werden. Diese Worte, mögen sie auch beim fröhlichen Mahle gesprochen sein, sind gewiß nicht reine Dichtung, und es läßt sich denken, daß die Ehe mit einer solchen Frau von aller Romantik frei gewesen sein dürfte, doch braucht man daraus noch nicht zu schließen, daß Sokrates' Familie häusliche Tugenden nicht gekannt habe, wie freilich auch der die Wahrheit verfehlen würde, der glaubte, Sokrates habe über die Ehe und deren Zweck reinere Ansichten gehabt, als sie der ganzen antiken heidnischen Welt eigen waren. Welche edle Rache Sokrates für die Zanksucht seiner Xanthippe zu nehmen verstand, zeigt ein Gespräch bei Xenophon [3]), in dem er seinem Sohne Lamprokles wegen eines Zerwürfnisses mit der Mutter eine ernste Strafpredigt hält. — Ich glaube mit Fug annehmen zu dürfen, daß die in's Leben eingedrungene Sophistik in mancher Familie ärgere Zerwürfnisse herbeigeführt habe, als sie uns in Sokrates' Hause begegnen.

[1]) Vgl. Xen. Mem. II. 1, 5; II. 2, 4; III. 11, und die ungeheuerlichen Verunglimpfungen durch Aristoxenus, einen Schüler des Aristoteles, von denen Zeller a. a. O. 2. Theil S. 53 f. ausführlich spricht.
[2]) II. 10.
[3]) Mem. II. 2.

Ein anderer hier wenigstens zu berührender Punct ist die durch die unebenbürtige Stellung der griechischen Frauen gegenüber den Männern hervorgerufene und durch die Einführung der gymnastischen Spiele [1]) zu Flor gebrachte Päderastie, die nicht bloß durch die Sitte geduldet sondern nach einer Nachricht bei Xenophon [2]) in manchen Städten sogar durch die Gesetze geschützt war. Sokrates bezeichnet sich selbst gern als einen eifrigen Erotiker, und wenn er auch an mancher Stelle [3]) sich mit Verachtung gegen das Sinnliche jener Liebe ausspricht, wenn auch Platon [4]) die Reinheit dieses Verhältnisses — allerdings nur für einen bestimmten Fall — an Sokrates nachdrücklich betont, so wollen doch manche Beurtheiler unseres Mannes annehmen, daß er sich über dieses Gebrechen seiner Zeit in Wirklichkeit nicht erhoben habe [5]), während, so viel mir bekannt, die meisten Kritiker ihn selbst gegen die geringste diesfällige Verdächtigung in Schutz nehmen.

Wie dem auch immer sei, man darf, will man die Vergangenheit begreifen, selbe nicht nach der Gegenwart messen, und muß sich in Bezug auf unseren Sokrates vor allem davor hüten, in ihm einen Moralisten oder gar Asketen im christlichen Sinne des Wortes sehen zu wollen. So war er, um ihn als Menschen außer dem Familienleben wenigstens nach einer und der anderen Richtung hin dem Leser vor die Augen zu führen, keineswegs der Mann, der den Freuden des Lebens in stolzem Cynismus stets den Rücken zugekehrt hätte [6]). Ist er doch, um nur Ein Beispiel näher zu beleuchten, in Platons Symposion nicht nur mit unter den Gästen des Agathon, sondern zugleich derjenige, den es sicher am wenigsten von allen nach einem baldigen Aufbruche vom Mahle verlangt. Aber er wußte zwischen den einzelnen Genüßen strengen Unterschied zu machen und im Genuße selbst nicht zu weit nach links abzulenken, wenigstens nicht so weit, daß er dadurch seine Besonnenheit verloren hätte [7]). Zeugnis hiefür in dem genannten Werke ist, daß er mit Agathon und Aristophanes, nachdem die übrigen Gäste bereits im Schlafe die erwünschte und nöthige Ecquickung finden, in voller Nüchternheit bis zum Morgen ein tiefernstes Gespräch über die dramatische Poesie unterhält und von da ab wieder im Lyceum in seinem Berufe als Volksbildner zu treffen ist. — Es dürfte unnöthig sein darauf hinzuweisen, wie nach unserem obigen Berichte die degenerierte Sophistik als Schützerin aller Leidenschaften und somit auch der hier in Frage stehenden sich hergab.

[1]) Vgl. Charm. 155 D; Repl. V. 452 B; Leg. I. 636 C; VIII. 836 B ff; Cic. Tusc. IV. 33, 70.
[2]) Repl. Laked. II. 14.
[3]) Vgl. Xen. Mem. I. 2, 29; I. 3, 8 ff; Symp. VIII. 19. 27.
[4]) Symp. 219 C.
[5]) Vgl. Xen. Mem. I. 3, 14.
[6]) Vgl. Xen. Mem. III. 14; Plat. Prot. 347 D.
[7]) Vgl. Symp. 176 C, 213 E, 214 A.

Die Mäßigkeit rühmt vornehmlich Xenophon unserem Sokrates oft nach. So läßt er ihn gelegentlich [1]) die denkwürdigen Worte aussprechen: „nichts bedürfen ist göttlich, so wenig als möglich bedürfen ist dem Göttlichen ganz nahe" [2]). Im Gorgias [3]) vertheidigt er mit heiligem Eifer das Gute gegen die Schmach, als wäre es brevi manu mit dem Angenehmen dasselbe. Die Beherrschung der nur angenehmes verlangenden Leidenschaft ist ihm vielmehr gerade das höchste Gut, die Glückseligkeit (Eudämonie oder beseligendes Wohlbefinden), weil durch das Aufkommen und die Befriedigung des sinnlichen Verlangens das geistige Auge getrübt und für das Erkennen und Vollbringen des Richtigen unbrauchbar gemacht wird [4]), während die Bemeisterung der Sinnlichkeit die Bahn zum verständigen Erfassen des Guten stets offen erhält und durch Selbstbeherrschung tugendhaftes Handeln und mit diesem wahre Glückseligkeit möglich, ja nothwendig macht [5]): so daß schließlich Wissen und Glückseligkeit geradezu identische Begriffe werden [6]).

Sokrates hat auch gelegentlich die Enthaltsamkeit, die er bei Xenophon an vielen Stellen empfiehlt und als Grundlage jeder andern Tugend hinstellt, von dem Gesichtspuncte aus empfohlen, daß der Enthaltsame angenehmer und vergnügter lebe, als der Unenthaltsame [7]), was, einseitig aufgefaßt, immerhin sogar einen Schüler des Sokrates, den weltklugen Aristipp, zum Begründer des Hedonismus machen konnte, besonders wenn dieser Schüler, schon bevor er mit Sokrates umgieng, vom Sensualismus und Materialismus der Herakliteer und des Protagoras groß gezogen war [8]).

Die besprochene Enthaltsamkeit des Sokrates erinnert mich an seine wohlbekannte Bedürfnislosigkeit und jene Gleichgiltigkeit gegen äußeren Comfort, die ihn einerseits manche Regel der Convenienz mit aller Hartnäckigkeit übersehen ließ und andererseits zum würdigen Ahnherrn eines Antisthenes und Diogenes machte. Schuhe zu tragen erschien ihm als ein Zeichen von Luxus; Hitze und Kälte, Hunger und Durst fechten ihn nicht an; keine Mühe und keine Anstrengung vermag seinen Gleichmuth zu mindern [9]). Selbst das Verlangen nach gerechter Anerkennung seiner Vorzüge kannte er nicht [10]), und wo ihm Belohnungen in Aussicht

[1]) Mem. I. 6, 10.
[2]) Vgl. Plat. Theaet 176 AB; Repl. VI. 501 B; X. 613 A.
[3]) 492 D — 500 A. Mag immerhin dieser Theil (oder auch der ganze Inhalt) des Gorgias mehr Platon als Sokrates angehören, so finde ich doch darin nichts, was meinem anderweitigen Begriffe von Sokrates widerspräche.
[4]) Xen. Mem. IV. 5, 6.
[5]) Vgl. Xen. Mem. I. 5 und 6; II. 1, 1; IV. 5; IV. 8, 6.
[6]) Vgl. Volkmann a. a. O. S. 16 f.
[7]) Vgl. Xen. Mem I 5; II. 1; IV. 5.
[8]) Ueber das Verhältnis des Angenehmen zum Guten vgl. noch Prot. von 351 B an, wo Sokrates, eingehend auf die Vorstellungen des Protagoras, sich stellt, als wären dessen Anschauungen die seinigen; und den Inhalt des Philebus.
[9]) Vgl. Xen. Mem. I. 2, 1 ff; I. 6, 2 ff; Plat. Symp. 174 A, 219 E ff; Phaedr. 229 A.
[10]) Dem widerspricht nicht das edle Selbstbewußtsein, mit dem er in seinem peinlichen Processe nach der platonischen Apologie 36 D als Strafmaß für sich „Speisung im Prytaneum" beantragte.

standen, wie nach der Schlacht bei Potidäa der Preis der Tapferkeit, da ließ er, unberührt von allem Ehrgeize, gern andere an seine Stelle treten, wie in dem genannten Falle Alkibiades [1]). — Wie weit ließ er hierin die Sophisten hinter sich zurück, die in ihrer Eitelkeit und Ehrsucht oft keine Grenze kannten, die äußerlicher Abhärtung mit ängstlicher Sorgfalt aus dem Wege giengen. Beispielsweise sei hier nur auf die Prunksucht des Gorgias, selbst im äußern Aufzuge [2]), auf die Prahlerei und Ruhmredigkeit des Hippias [3]) und auf die Weichlichkeit des Prodikus [4]) hingewiesen.

Als einen Menschen von der edelsten Gesinnung läßt Platon unseren Sokrates im Gorgias [5]) erscheinen, wo dieser mit der wärmsten Begeisterung das Unrechtleiden für besser gehalten wissen will als das Unrechtthun, und von dem, dessen reinen Seelenspiegel ein Unrecht getrübt hat, mit strengem Ernste verlangt, behufs der Entsühnung sich der strafenden Gerechtigkeit zu stellen [6]). Diese Nachricht wird freilich durch keine parallele aus Xenophon bestätigt, nach der xenophontischen Tradition huldigt vielmehr Sokrates ganz und gar dem antiken Grundsatze, des Mannes Tüchtigkeit bestehe darin, den Freunden Gutes, den Feinden Böses zu thun [7]); nichtsdestoweniger möchte ich mich, schon bei meiner innigen Verehrung für Sokrates, nur ungern dazu entschließen, den Inhalt der berührten Stelle aus dem Gorgias bloß Platon zuzuschreiben, zumal da dieser in einem Dialoge, wo der historische Sokrates noch nicht zum Ideal geworden ist, im Kriton [8]), anlangend die Verurtheilung des Sokrates eine mit dem Citate aus dem Gorgias ganz harmonierende Meldung bringt. Ich wäre demnach bei diesem allerdings nicht zu leugnenden Widerspruche der beiden Hauptquellen geneigt, dem platonischen Berichte vor dem xenophontischen den Vorzug zu geben.

Noch bleibt uns Eines zu betrachten, Sokrates als Bürger. Folgsam der zu ihm von innen redenden Orakelstimme, dem sog. Daimonion [9]), hielt er sich [10]) von eigentlichen Staatsgeschäften fern und opferte sich sammt und sonders der Erziehung und Bildung seiner Mitbürger und unter diesen vorherrschend der Jugend. Im richtigen Verständnisse dieser

[1]) Symp. 220 E.
[2]) Gorg. 447 C, 449 C.
[3]) Vgl. die oben citierten Stellen.
[4]) Prot. 315 D.
[5]) 474 B — 479 E.
[6]) Dabei bleibt nur die Frage noch unbeantwortet, wie durch die Bestrafung, wodurch doch nur der moralischen Weltordnung nach außen genügt wird, auch die Seele des Sünders in den Zustand der Unbescholtenheit zurückversetzt werden soll, worauf ja bei dem Ganzen das Hauptgewicht zu legen wäre — eine Frage, deren Beantwortung sich das Christenthum reserviert hat.
[7]) Mem II. 6, 35; vgl. III. 9, 8; Plat. Men. 71 E.
[8]) 49 A ff.
[9]) Ueber diese, einer Art von Vorgefühl gleichende innere Abmahnungsstimme, die sich nicht über philosophische Lehrsätze oder bei der Frage nach Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, sondern nur bei der nach Zweckmäßigkeit und Unzweckmäßigkeit vernehmen läßt, vgl. Volkmann a. a. O. S. 25 ff. Alberti a. a. O. S. 55 ff. und Zeller a. a. O. 2. Theil S. 62 ff.
[10]) Nach Apol. 31 D.

seiner Mission konnte er sich — im Gegensatz zur Wanderlust der Sophisten — niemals entschließen, seine Vaterstadt mit einem andern Aufenthaltsorte zu vertauschen [1]). Daher schlug er auch die freundlichsten Einladungen des makedonischen Königs Archelaus und des thessalischen Fürsten Skopas mit Entschiedenheit aus [2]). Nur in Kriegsnöthen gab er seine Lehrthätigkeit auf und verstand es auch einer Hoplitenrüstung Ehre zu machen [3]). An drei Feldzügen nahm er Theil: an dem bei Potidäa [4]), wo er Alkibiades das Leben rettete, bei Delium [5]) und bei Amphipolis [6]).

Sokrates unterließ es also öffentliche Aemter zu bekleiden [7]), obzwar er bei Xenophon [8]) die Betheiligung an der Verwaltung des Staates als die Pflicht jedes dazu befähigten Bürgers bezeichnet. Er glaubte für seine Person seiner Bürgerpflicht dadurch besser nachzukommen, wenn er tüchtige Staatsmänner heranbildete, als wenn er selbst an der Verwaltung des Staates Theil nähme [9]). Nur einmal machte er [10]), weil durch das Loos bestimmt, hievon eine Ausnahme, damals, als er im Jahre 406 nach der Schlacht bei den Arginusen im Processe der zehn Feldherren Epistat der Prytanie war. Diese scheue Zurückgezogenheit von staatsmännischer Thätigkeit vermochte aber keineswegs unseren Sokrates zu verleiten, etwa auch den Gesetzen des Staates seinen Gehorsam zu kündigen, im Gegentheile, diese Gesetze, die er [11]) für Brüder der göttlichen Gesetze hielt, galten ihm für heilig, ja für so heilig, daß er lieber sterben als ihnen untreu werden wollte [12]); nur im Collisionsfalle wollte er [13]) dem göttlichen Gesetze mehr gehorchen als dem menschlichen. — Wie ganz anders die Sophisten! Sie, die fast kein bestehendes Verhältnis von ihrer zersetzenden Kritik ausschloßen, haben gewiß auch durch ihre Unterscheidung zwischen Recht nach der Natur und Recht nach dem Gesetze [14]) nicht selten ihre Zuhörer voll von revolutionären Gedanken und Plänen aus ihrem Unterrichte entlassen.

Trotz seines Patriotismus gab sich doch Sokrates mit dem athenischen Staatsleben, insbesondere mit den demokratischen Ideen, die damals im Schwunge waren [15]), nicht recht zufrieden, sondern fand mehr

[1]) Vgl. Krit. 52 B; Men. 80 B; Phaedr. 230 CD.
[2]) Diog. Laert. II. 25; Arist. Rhet. 1398 A, 24—26. Der Berufung durch Archelaus leistete er nach Sen. de benef. V. 6, 2 deshalb keine Folge, quod noluit ire ad voluntariam servitutem is, cujus libertatem civitas libera ferre non potuit.
[3]) Xen. Mem. IV. 4, 1.
[4]) Symp. 219 E; Charm. 153 AC.
[5]) Symp. 221 A; Lach. 181 B.
[6]) Apol. 28 E, wo auch die beiden voran genannten Feldzüge erwähnt werden.
[7]) Vgl. Repl. VI. 496; 500 ff.
[8]) Xen. Mem III. 7, 9.
[9]) Xen. Mem. I. 6, 15.
[10]) Nach Gorg. 473 E, was durch Xen. Mem. I. 1, 18 und IV. 4, 2 bestätigt wird.
[11]) Krit. 54 C.
[12]) Apol. 34 D ff; Krit. 50 A -- 53 A; Phaed. 98 C ff; Xen. Mem. IV. 4, 4.
[13]) Apol. 29 D.
[14]) Von welchem Unterschiede Sokrates nach Zeller a. a. O. 2. Theil S. 115 Anm. 1 nichts weiß.
[15]) Apol. 31 E. Vgl. Volkmann a. a. O. S. 19 f. und Zeller a. a. O. 2. Theil S. 112 f.

Gefallen an den aristokratischen Einrichtungen Spartas, eine Gesinnungsrichtung, die in seinen Schülern Xenophon und Platon fortlebte, und die ihm im Gorgias [1]) der bekannte Erzpolitiker Kallikles mit Bitterkeit zum Vorwurfe macht [2]). Sokrates würde seinem Principe entsprechend einen Staat gewünscht haben, in dem wenigstens die Regierenden eine entsprechende Intelligenz vertreten hätten, welche Idee später Platon in seinem aristokratisch gehaltenen Staate — denn in einem demokratisch regierten Staate, wo die höchste Macht in den Händen der Menge liegt, wäre die Forderung höheren Wissens an die Regierenden eine Unmöglichkeit — an dem ersten Stande zu verwirklichen suchte. Wenn diese Richtung des Sokrates, ob welcher bei seinem Processe mancher der Richter das condemno aussprechen mochte, ähnlich wie die Thätigkeit der Sophisten, nur in umgekehrter Weise, im Staatswesen eine Umwälzung hervorrufen konnte, so unterscheidet er sich doch von diesen Männern dadurch wesentlich, daß seine Grundsätze, praktisch durchgeführt, das Staatswohl heben, die der Sophisten aber selbes untergraben mußten.

Gedenken wir nach dieser bündigen Zeichnung des politischen Kanons noch der anderen Seite unseres Staatsbürgers, seiner religiösen Ansichten. Zunächst sehen wir Sokrates den überlieferten Glauben seiner Väter vielfach mit aller Pietät bekennen. So ließ er den Glauben an die Mantik ganz unangetastet [3]); er mußte das auch, weil die Mantik dort als Ergänzung des menschlichen Wissens eintrat, wo dieses an der Schwäche der menschlichen Natur seine starre Grenze fand. Im Zusammenhange hiermit steht die Bedeutung, die er Träumen und sonstigen Vorbedeutungen zuschrieb [4]); Staats- und Privatopfer stehen ihm beide gleich hoch [5]), war ja sein letztes Wort, das er [6]) sterbend sprach, der Auftrag an Kriton, er möge nicht vergessen, dem Asklepios den schuldigen Hahn zu opfern. In allen diesen Beziehungen steht Sokrates mitten im Aberglauben seiner Zeit. Auf der andern Seite aber lesen wir von ihm sehr beachtenswerthe Ahnungen über die Einheit des göttlichen Wesens und dessen erhabene Attribute, wie Allgegenwart und Allwissenheit, Allmacht, Weisheit, fürsorgliche Liebe u. a. [7]). Nach diesen seinen reineren Ansichten über die Religion hätte Sokrates gern auf die Veredlung des religiösen Bewußtseins seiner Zeit eingewirkt, so daß wir es ernstlich bedauern müssen, daß gerade dieses Bestreben in seinem Processe mit als Anklagepunct erschien. — Uibrigens wird man, auch abgesehen von diesen geläuterten religiösen Begriffen, von seiner Anhänglichkeit an die Religion und den Cultus des Volkes gewiß mehr Achtung haben, als vor der rücksichtslosen Negation, mit der die Sophisten neben mannigfachen Lächerlich-

[1]) 515 E.
[2]) Vgl. Prot. 342 B; Krit. 52 E; Xen. Mem. I. 2, 9; IV. 4, 15.
[3]) Xen. Mem. I. 3, 4; II. 6, 8; IV. 7, 10; Anab. III. 1, 5 und 6; Plat. Apol. 21 B ff.
[4]) Apol. 33 C; Krit. 44 A; Phaed. 60 D.
[5]) Xen. Mem. I. 1, 2.
[6]) Phaed. 118 A.
[7]) Xen. Mem. I. 1, 19; I. 4; IV. 3.

keiten auch die ernsteren Seiten des Volksglaubens untergruben: sie haben den alten Glauben entthront, ohne einen besseren an dessen Stelle zu setzen.

Ich bin zu Ende. Man würde irren, wenn man zwischen Sokrates und den Sophisten den Unterschied aufstellen wollte, daß diese überall unrecht, jener überall recht habe; ja daß Sokrates gerade allen und jeglichen Fehlern der Sophisten in seiner Philosophie das Richtige entgegengesetzt habe: ist uns doch manche Relativität aufgestoßen, in der sich beide berührten. Sicher aber überwiegt der Gegensatz beider ihre Uebereinstimmung. Während die Sophisten die Möglichkeit des Wissens leugneten und daher ohne Umstände jede Mühe für eine vergebliche hielten, die ein Wissen für möglich halten und darum auch suchen würde; hat Sokrates gerade darin sein unsterbliches Verdienst, daß er ein Wissen für erreichbar hielt und demnach auch eine Methode lehrte, durch die dasselbe zu gewinnen wäre. Und während die Sophisten aus Mangel einer richtigen theoretischen Grundlage auch in der Moral verderblich werden mußten und infolge dessen auch für die ethischen Verkommnisse verantwortlich zu machen sind, die, wenn auch nicht durch sie selbst geschaffen, so doch Consequenzen ihrer Theorie waren; hat Sokrates in seiner Ethik, so einseitig sie immer sein mag, für jede folgende Moralphilosophie eine verläßliche Basis geschaffen, so daß er mit Recht auch an den bezüglichen Verdiensten der folgenden Generationen participiert: davon nicht zu reden, daß sein persönliches Wirken, das sich in der Veredlung des ganzen bürgerlichen Lebens [1]) durch Empfehlung der Selbsterkenntnis und mit dieser jeder andern Tugend das denkbar würdigste Ziel gesetzt hatte [2]), und noch mehr sein heldenmüthiger Tod die Mängel seines Systems gern übersehen lassen.

---

[1]) Apol. 29 D ff, 30 E, 33 CD.

[2]) Wie könnte ihn sonst Platon Gorg. 521 D nahezu den einzigen Mann nennen, der ausschließlich dem Wohle seiner Mitbürger lebt!

Dr. Otto Weishaupt.